LE GROUPE DIT PAHOUIN

(FANG — BOULOU — BETI)

[p. i]

L'Institut International Africain
dont le siège est à Londres, a pour adresse :
INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE
10/11 Fetter Lane, Fleet Street
LONDON E. C. 4

La présente collection est placée sous la direction du Pr Daryll Forde, directeur de l'*International African Institute*, à qui toutes demandes concernant les publications et les travaux de l'Institut doivent être adressées.

[p. ii]

MONOGRAPHIES ETHNOLOGIQUES AFRICAINES
publiées sous le patronage de l'
INSTITUT INTERNATIONAL AFRICAIN

LE GROUPE DIT PAHOUIN

(FANG — BOULOU — BETI)

par

Pierre ALEXANDRE et Jacques BINET

Secrétaire général
du Centre des Hautes Études
d'administration musulmane
de l'Université de Paris

Attaché
à l'Office de la Recherche
scientifique et technique
Outre-Mer

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, PARIS

1958

[p. iii]

[p. iv not processed]

AVANT-PROPOS

Depuis 1945, l'Institut International Africain s'occupe de la préparation et de la publication d'une série d'études ethnographiques de l'Afrique, ayant pour but de présenter, sous une forme commode, un résumé des connaissances actuelles sur les divers peuples de l'Afrique, concernant l'environnement naturel, l'économie et les métiers, la structure sociale, l'organisation politique, les croyances et rites religieux. Les documents déjà publiés fournissent la base de ces études, mais nombre de documents inédits provenant de rapports administratifs et des archives de sociétés missionnaires sont utilisés ainsi que des observations faites sur place et des communications spéciales par des ethnologues et autres personnes compétentes. Chacun des volumes de cette collection est consacré à un peuple ou à un groupe de peuples apparentés ; il contient une bibliographie détaillée et une carte géographique.

Le Comité de Direction de cette collection a été placé sous la présidence du Pr Radcliffe-Brown ; le directeur de l'Institut est chargé d'organiser la rédaction. La généreuse collaboration de nombreux instituts de recherche et de fonctionnaires des administrations, en Europe et dans des territoires africains, est assurée, ainsi que les services d'ethnologues expérimentés.

Les travaux ont été instaurés avec l'aide d'une subvention des British Colonial Development and Welfare Funds, sur la recommandation du Social Science Research Council. Cette subvention a été employée principalement, mais non exclusivement, pour le financement d'études se rattachant aux territoires britanniques. Une subvention supplémentaire du Gouvernement du Soudan anglo-égyptien a apporté une aide à la préparation et à la publication des sections intéressant ce territoire.

Le ministère de la France d'Outre-Mer et l'Institut Français d'Afrique Noire se sont intéressés à cette étude et grâce à leurs bons offices des subventions ont été octroyées par les Gouvernements de l'Afrique occidentale française et du Cameroun français pour la préparation et la publication des sections se rapportant à ces régions. Ces sections ont été rédigées par des ethnologues français, avec l'appui et les conseils de M. Griaule, professeur à la Sorbonne et du Pr Th. Monod, directeur de l'Institut Français d'Afrique Noire.

La collaboration des autorités belges pour cette étude a été obtenue grâce aux bons offices de feu le Pr De Jonghe, qui s'assura l'intérêt de la Commission d'Ethnologie de l'Institut Royal colonial belge. La collaboration de l'Institut pour la Recherche scientifique en Afrique centrale a été aussi accordée. Le travail concernant les territoires belges est effec-

tué sous la direction du Pr Olbrechts, au Centre de Documentation du Musée du Congo belge, à Tervueren, où Mlle Boone, et les membres de son service, s'emploient au rassemblement et au classement d'une documentation considérable concernant les peuples du Congo belge et du Ruanda-Urundi. Ils travaillent en collaboration étroite avec les ethnologues qui sont sur place, auxquels les projets de communications sont soumis pour vérification.

L'Institut International Africain désire exprimer toute sa reconnaissance aux organisations officielles, dont l'aide financière a permis l'exécution de cette étude, et aux nombreux savants, directeurs d'organisations de recherche, fonctionnaires des administrations, missionnaires et autres, qui ont collaboré à ces travaux, et qui, en accordant des facilités à nos chercheurs, en lisant leurs manuscrits, partagent le mérite qui pourrait être attribué aux auteurs des diverses sections.

Étant donné que la valeur inégale des documents existants, et que la diversité des méthodes employées dans leur recueil ont été parmi les raisons pour lesquelles cette étude a été entreprise, il est évident que ces exposés ne peuvent être considérés comme complets et définitifs. On a l'espoir, cependant, qu'ils donneront une description assez claire de l'état actuel de nos connaissances, qu'ils indiqueront leurs lacunes et les points où des recherches complémentaires sont nécessaires.

[p. vi]

Pierre Alexandre a visité à plusieurs reprises le Gabon et la Guinée Espagnole alors qu'il exerçait des fonctions administratives au Sud-Cameroun de 1946 à 1951. Il est, depuis 1955, détaché à l'Université de Paris comme secrétaire général du Centre de Hautes Études d'Administration musulmane (C.H.E.A.M.).

Jacques Binet, après avoir, lui aussi, assumé des responsabilités administratives au Cameroun, est, depuis 1954, attaché à l'Office de la Recherche scientifique et technique outre-mer (O.R.S.T.O.M.). Il a, sous l'égide du Conseil supérieur de la Recherche sociologique outre-mer, accompli plusieurs missions en pays pahouin, au cours desquelles il a effectué des enquêtes de sociologie juridique et économique.

Les auteurs tiennent à exprimer ici leur reconnaissance aux autorités de l'Afrique Équatoriale Française, dont le bienveillant appui a permis la publication de ce livre.

TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE

Presque tous les mots africains reproduits dans le texte sont des mots bulu transcrits selon l'orthographe dite protestante (Bates et Good), la seule permettant l'emploi d'une machine à écrire à clavier ordinaire. Les valeurs des lettres sont à peu près les suivantes, par rapport au français ou à l'anglais :

a = intermédiaire entre *a (mat)* et *â (mâle)*.
e = 1° Précédant *n* final : comme l'anglais *ten*, *men* (ɛ) ;
2° Précédant *k* ou *ñ* final : comme l'anglais *sung* ou *buck* (ʌ) ;
3° Partout ailleurs *eu* bref comme *œuf* (ə).
o = comme dans *port*, *mort* (ɔ).
ó = comme *pôle*, *mâle*, mais plus près de *ou*.
u = *ou*.
i, *é* = à peu près comme en français.

Les voyelles longues sont doublées (*aa*, *uu*, etc.). Un *l* final muet allonge la voyelle qui le précède.

w, *y* = *ou* et *i* consonnes *(water, yole)*.
b, *d*, *k*, *l*, *m*, *n*, *p*, *t*, *v*, *z* = comme en français ; le *l* final ne se prononce que dans les liaisons.
g = toujours comme *gâteau*, *go*.
s = toujours comme *son*, *sabot*.
j = comme *John* (dʒ).
f = légèrement plosif, un peu comme *apfel* (le *p* initial des mots européens se transforme souvent en *f* : *police* = *fulis*).
ñ = comme le *ng* du participe anglais *singing* (ŋ) ; le tilde est remplacé par un accent circonflexe en dactylographie *(n̂)*. L'usage moderne est d'omettre le tilde ou accent devant un *k* ou un *g* : *nkol*, *ngóé*.
ty = intermédiaire entre *tchèque (tʃɛk)* et *tiers (tiɛr)*.
h = fortement aspiré comme *horse*, *have* (rare).
' = 1° Indique l'élision d'une voyelle par attraction : *m'ake* = *me ake*.
2° Indique l'élision du *k* entre deux voyelles ; se prononce alors comme une attaque vocalique (ʼ) ou un esprit rude (ʽ).

Il existe deux plosives particulières *kpw* et *gbw*, différant des plosives labio-vélaires *kp* et *gb* par l'addition d'un *ou* consonne.

Il n'y a pas de *r* en bulu. L'*r* des mots européens est remplacé par un *l* vélaire que je note *hl* ; l'*r* fañ est remplacé par un *t (biéri = biéti)*, parfois un *k* ou x *(Mebere = Mebe'e)*.

Les fricatives vélaires x (allemand, écossais : *och*) et γ (arabe maugrébin غ) existent en fañ et sont toutes deux transcrites par *gh*, étant interchangeables suivant les dialectes (on a ainsi une série **mebexe-mebeγe-mebe'e**).

Le *k* emphatique (ق) existe dans certains dialectes fañ généralement transcrit *kh*.

Les tons ne sont pas notés, excepté le glissando du négatif qu'on souligne ou met en italique :

m'ayem = je sais.
m'ayem = je ne sais pas.

[p. viii]

CHAPITRE PREMIER

SITUATION GÉOGRAPHIQUE ET CLIMATIQUE

Le pays pahouin couvre environ 180 000 km², de la Moyenne-Sanaga (4° 30′ N) à l'embouchure de l'Ogooué (1° 20′ S) en latitude, de l'Atlantique (9° 30′ E) à la Moyenne-Sangha (14° E) en longitude. Ses habitants ressortissent politiquement au Cameroun, à la Guinée espagnole et à l'A.E.F. (Gabon et Moyen-Congo).

Ce pays se présente essentiellement comme un plateau de roches cristallines au Nord, métamorphiques au Sud, avec des dômes d'intrusion assez effacés, séparé de la mer par une chaîne usée dépassant rarement 1 000 m, coupée par les gorges des fleuves côtiers. L'altitude moyenne varie entre 500 et 700 m, jusqu'à la coupure profonde de la vallée du Bas-Ogooué.

La ligne de partage des eaux entre les bassins du Congo et des fleuves côtiers s'infléchit vers le Sud-Est à partir du massif de Nkolomendim (la montagne-des-eaux) dans la subdivision de Sangmélima. Le principal tributaire du Congo (par la Sangha) est le Dja (Ngoko). Les principaux fleuves côtiers sont la Sanaga et le Nyong, le Ntem (Campo), le Muni et l'Ogooué.

Le climat est de type équatorial humide modifié par l'altitude et caractérisé par une double alternance de saison sèche et de saison de pluies. La mesure du temps chez les Pahouins est le *mbu*, d'environ six lunaisons *(ngon)*, l'année solaire se répartissant comme suit (1) :

— mi-juin - mi-décembre : *ôyôn* (petite saison sèche) et *su'u* (grande saison de pluies) ;
— mi-décembre - mi-juin : *ésep* (grande saison sèche) où l'on distingue parfois *bikone* (petites pluies).

Les températures et pluviosités moyennes sont indiquées au tableau de la page 2.

L'humidité favorise sur presque toute la zone considérée une végétation forestière puissante : sur le plateau forêt primaire *(afan)*, en recul devant la forêt secondaire à essences tendres et sous-bois dense *(ékôlók)* (2) ; dans la vallée de l'Ogooué, forêt inondée à poto-poto

---

(1) Dates valables approximativement pour la frontière Cameroun-Gabon ; terminologie bulu. En fait : *oyum*, *sugha* ou *sughé*.

(2) Pour moi, *ékuotola* ou *ékolok* désigne bien la forêt secondaire, mais dans sa variété taillis, et si j'ai bien compris, *ékolok* caractérise une jachère, terre qui a été cultivée et qui est encore plus ou moins appropriée.
La forêt secondaire se dirait *afan* — où la nuance de forêt *défrichée* est perdue.
La forêt primaire se dirait *mfur afan* (J. B.).

TEMPÉRATURES ET PLUVIOSITÉS MOYENNES

Stations (1)	Coordonnées (2)		I		II		III		IV		V		VI		VII	
	Latitude	Longitude	T (3)	P (3)	T	P	T	P	T	P	T	P	T	P	T	P
Yaoundé	3° 52′ N	11° 32′ E	24,1	35	24,5	44	24,4	122	24,1	173	23,8	182	23,1	129	22,3	37
Ebolowa	2° 54′ N	11° 10′ E	24,5	50	24,5	63	24,7	154	24,8	200	24,4	212	24,1	149	23,1	47
Oyem	1° 45′ N	11° 41′ E		75		94		189		202		210		129		41
Ndjolé	0° 11′ S	10° 45′ E		81		138		225		194		215		46		3
Lambaréné	0° 42′ S	10° 13′ E	26,6	136	26,7	197	27,1	268	27,5	193	26,6	180	24,6	16	23,3	2
Libreville	0° 25′ S	09° 27′ E	27,0	206	27,3	291	27,4	264	27,3	395	27,0	244	25,8	40	24,7	1

Stations (1)	VIII		IX		X		XI		XII		Pluviosité totale annuelle (4)	Températures extrêmes (5)			
												Maxima		Minima	
	T (3)	P (3)	T	P	T	P	T	P	T	P		Mois	Degrés	Mois	Degrés
Yaoundé	22,4	97	22,8	206	23,0	283	23,5	119	23,8	11	1 138	Févr.	29,6	Août	18,6
Ebolowa	23,0	70	23,5	186	23,6	272	24,1	175	24,4	61	1 639	Avril	30,9	Oct.	18,2
Oyem		76		194		338		194		101	1 843				
Ndjolé		6		63		334		271		133	1 709				
Lambaréné	23,7	5	25,2	75	25,9	363	26,0	404	26,2	142	1 981	Avril	32,2	Juill.	19,7
Libreville	25,2	11	25,9	106	26,4	359	26,5	416	26,9	260	2 593	Mars	31,4	Juill.	21,6

(1) Nom des stations.
(2) Coordonnées géographiques des stations.
(3) T : Températures moyennes mensuelles en degrés (moyenne générale des dix dernières années). — P : Pluviosités moyennes mensuelles en millimètres (moyenne générale des 10 dernières années).
(4) Pluviosité totale annuelle en millimètres (1946-1955).
(5) Températures extrêmes : maxima et minima dans l'année (moyenne des 10 dernières années, mois et degrés) (Oyem et Ndjolé n'ont que des postes pluviométriques).

et mangrove dans l'estuaire. Ce n'est qu'au Nord de Yaoundé, en pays beti, qu'on trouve la savane-parc avec galeries forestières le long des affluents de la Sanaga. Les terres noires à humus épais *(évindisi)* se trouvent dans les fonds de vallée, la terre rouge en voie de latéritisation rapide *(évelesi)* prédominant, surtout au Nord.

Minerai de fer latéritique à teneur moyenne assez fréquent ; rutile ; un peu d'or en placers ; peut-être un peu de cuivre.

La faune sauvage reste assez abondante dans les régions les moins peuplées, et très variée : anthropoïdes (Gorille, Chimpanzé, et peut-être une troisième espèce, *ébôl*, non décrite par les auteurs français, mais cataloguée par Du Chaillu et certains zoologistes allemands) ; Éléphant ; Hippopotame (en voie de disparition), Lamantin (presque éteint) ; Buffle ; nombreuses antilopes, parmi lesquelles le grand Céphalophe *(sô)* joue un rôle important dans la vie sociale et religieuse ; Anomalures ; Oryctérope ; Pangolins ; Potamochère et Hylochère ; Daman dans le Sud ; Panthères, Chats-tigres, Genette, Loutre et parpassa ; serpents variés, parmi lesquels Python, *Dendraspis*, *Bitis gabonica* et naja ; rapaces diurnes et nocturnes nombreux ; touraco, toucan, calao, francolin, Perroquet gris ; hélix géant et bivalves d'eau douce ; Crabes et Crevettes d'eau douce ; Silures abondants ; Crocodiles ; insectes variés dont le Goliath, etc.

Parasites et insectes vecteurs abondants : Amibe dysentérique, Ankylostome, Microfilaire, *Plasmodia*, Trypanosome (surtout dans l'Est), Puce-chique ; Tiques et Sangsues forestières assez rares.

CHAPITRE II

SITUATION ETHNIQUE ET HISTORIQUE

1) Nomenclature

Le terme de « pahouin » est certainement impropre, mais il est commode. Il n'existe en effet aucune désignation africaine s'appliquant à l'ensemble du groupe de populations étudié ici. Certains auteurs (Martrou, Trilles...) préfèrent parler de groupe Fang ou Fan, terme qui a l'inconvénient de créer une confusion avec les tribus Fang proprement dites, qui ne constituent qu'une fraction de ce groupe. C'est pourquoi, avec Largeau, Tessmann, Mme Dugast et d'autres, je préfère parler des Pahouins.

Il est à noter que ce terme, longtemps pris en mauvaise part par les Africains, tend à être adopté par eux depuis quelques années, à l'occasion du mouvement de regroupement politique des tribus, justement parce qu'il ne donne la prééminence à aucune d'entre elles. C'est ainsi que le Congrès de Mitzic de 1947, réunissant des Fang, des Boulou, des Ntoumou, des Mvaé et des Fong, prit le nom de Congrès Pahouin, Ntoumou, Boulou, Mvaé et Fong se refusant à être englobés dans l'appellation « fang ».

L'origine même du mot « pahouin » est contestée. L'hypothèse la plus plausible à cet égard est celle du R. P. Trilles qui le fait dériver de *m-fañ* (radical *fañ* + classificateur singulier *m/be*) par l'intermédiaire du Pongoué, qui mute le F en P et répugne à terminer un mot par une consonne. On aurait ainsi **Mpa'ngwen*, dont les Européens auraient fait *mpawen*, puis pahouin.

Sur le terme de « Fang » même, il convient de remarquer que la forme régulière *m-fañ* (classe I ou personnelle, *m/be*) n'est pratiquement pas employée par les Pahouins eux-mêmes qui préfèrent leur construction habituelle des ethniques, c'est-à-dire le radical précédé de *mon* (fils, enfant). On dira ainsi *mone fañ*, *bo' be fañ*, comme *mon éwóndô*, *mone bulu* (1), etc. La signification du mot est obscure. Il ne signifie *pas* « homme » *(vir)*, qui se dit *fam*, erreur relevée à bon droit par le

---

(1) J'emploie le plus souvent l'orthographe bulu courante, sauf pour les mots possédant une orthographe administrative d'usage universel, tels les noms de lieu (Ebolowa, Ambam et non *ébolowo'o*, *mbam*), et certains noms de tribus francisés (les Boulou, les Ntoumou, mais le bulu, le ntumu ; les Fang, mais le groupe Fañ).

Il faut noter, en passant, que *bulu* et *éwóndo* sont des pluriels dont le singulier (**mulu*, **iwóndo*) n'est pas employé.

P. Trilles, qui le rattache cependant à une racine FA, connotant l'idée de virilité, de violence (*fa* = coupe-coupe, *fañe* = faire exprès, à dessein, etc.).

2) Groupes divers et répartition territoriale

Il n'est pas aisé de délimiter exactement le groupe pahouin. Les listes données par les divers auteurs comprennent jusqu'à une dizaine de tribus — des milliers d'individus — en plus ou en moins : à la fin du XIXe siècle la pénétration en ordre dispersé a empêché de constater certaines parentés, plus tard au contraire la pahouinisation de tribus voisines, subjuguées ou simplement influencées, a entraîné des assimilations souvent inexactes.

On peut dire, en gros, qu'une masse importante d'envahisseurs, venus du Nord-Est assez récemment — les Pahouins proprement dits — a assimilé par contact d'une part certains des habitants de la zone envahie, d'autre part d'autres envahisseurs qui marchaient dans son sillage. Ce qui est certain, c'est que cette assimilation ou pahouinisation de tribus étrangères se poursuit de nos jours, en partie sous l'influence du fait colonial.

Nous distinguerons dans cette étude d'une part les envahisseurs — Fang, Boulou, Beti —, d'autre part les populations voisines pahouinisées ou en cours de pahouinisation.

A) *Les envahisseurs ou Pahouins proprement dits*

Les théories concernant leur délimitation sont multiples et contradictoires, trop pour que je les développe toutes ici.

Pour le P. Trilles, ils se divisent en deux branches : b-Osyéba à l'Est, Fang à l'Ouest. Aux premiers se rattacheraient les Mekuk, aux seconds les Méké, Betsi, « Mvègne » (les Mvaé ?) et « Boulé » (Boulou). Largeau, comme Schnee, fonde sur des considérations linguistiques sa répartition entre Bedzi (betschi) et Mekei (makei) ; les premiers, à l'Ouest, commenceraient leurs discours par la formule *ma zô na*, les seconds, à l'Est, par *me ki na*. Il semble s'agir ici d'une confusion partielle entre les Pahouins proprement dits et les Maka (mekaé) pahouinisés (1). Mme Dugast fait très justement remarquer que la question se complique à vue d'œil du fait des influences réciproques. Je propose donc, sous toutes réserves, une classification empirique, fondée à la fois sur la position géographique des diverses tribus, les différences dialectales et les éléments conciliables des traditions et généalogies.

On parvient ainsi à distinguer :

— au Sud : un groupe Fañ, au sens un peu étendu ;
— au Nord : un groupe Beti, peut-être plus pahouinisé que pahouin ;
— entre les deux un groupe Bulu.

---

(1) Il existe bien, en effet, deux dialectes fañ répondant au critère *zô /ki* (ou *jô /ki*), mais les gens qui les parlent se disent tous Fang. Par ailleurs, il y a une tribu Maka ou Mekaé, dont la langue se rapproche du fañ de l'est, qu'elle a peut-être influencé.

a) Le groupe Fañ du Sud comprendrait :

— les *Fang* proprement dits, de la vallée de l'Ogooué au Sud-Cameroun ;
— les *Ntoumou* (ou Ntum), dans le Nord-Gabon (Woleu-Ntem), en Guinée espagnole et au Sud-Cameroun (subdivision d'Ambam) ;
— les *Mvaé*, scindés en deux blocs, à l'Est et à l'Ouest des Ntoumou ;
— peut-être les *Osyéba* de l'Ogooué-Ivindo, de nos jours fondus avec les Fang de l'Est.

b) Le groupe Bulu comprendrait :

— les *Boulou* des régions de Sangmélima, Kribi et Ebolowa (Cameroun) ;
— sans doute les *Zaman* de la vallée du Dja ;
— assez probablement les *Yengono*, *Yembama* et *Yelinda* de la vallée du Nyong, et les *Okak* de Guinée espagnole ;
— peut-être les *Yesum*, *Yebekanga*, *Yekebolo* et *Mvélé* (1).

c) Le cas des Beti est plus obscur. Ils sont peut-être d'une autre origine que les Pahouins proprement dits, qu'ils auraient suivis dans leur migration vers le Sud-Ouest. On constate dans certaines tribus une identité culturelle et linguistique frappante avec les Fang, dont ils sont cependant séparés géographiquement par les Boulou. Cette identité disparaît progressivement à mesure qu'on remonte vers le Nord. Il pourrait donc s'agir là d'un groupement en quelque sorte intermédiaire entre les Bantu du Centre-Cameroun et les Pahouins.

Quoi qu'il en soit, certaines tribus ne peuvent être étudiées qu'avec les Pahouins proprement dits :

— les *Ewôndo*, de la région de Nyong-et-Sanaga ;
— les *Bané*, de Nyong-et-Sanaga, Ntem et Dja-et-Lobo ;
— les *Fong*, de Dja-et-Lobo et Ntem (ces derniers d'ailleurs influencés par les Boulou) ;
— les *Mbida-Mbané* et *Mvog-Nyenge*, à l'Est de Yaoundé, qui descendraient de captifs de guerre des précédents.

Les *Eton*, de Saa et Obala, peuvent encore, mais déjà plus difficilement, être assimilés aux Ewôndo, par exemple. Par contre, les autres tribus beti doivent être plutôt rangées parmi les Pahouinisés étudiés ci-dessous.

B) *Les tribus assimilées ou pahouinisées*

Il faut distinguer parmi elles celles qui se trouvaient dans le pays à l'arrivée des Pahouins et celles qui les ont suivis.

a) *Tribus ayant suivi l'invasion pahouine.* — Ce sont essentiellement, comme indiqué ci-dessus, les Beti. D'après Nekes, certaines des tribus précédemment mentionnées parlaient encore un dialecte *ali* au moment de la conquête allemande. Actuellement on peut citer comme étant en voie de « pahouinisation » (dialecte éwôndo) :

Les *Mangisa*, *Yekaba*, *Bamvele*, *Evuzok*, *Batchanga* (Tsinga),

---

(1) Ceux-ci, en dépit de la similitude de nom, sont à distinguer des Bamvele ou Bele, à rattacher aux Beti.

Omvang, et *Yeludi* de la Sanaga. Par contre, les Beti de la rive droite (*Bali*, *Kombe*, *Bundju*, *etc.*), d'ailleurs peu nombreux subissent plutôt l'attraction des Babouté, Bafia, etc.

b) *Tribus aborigènes ou installées avant l'invasion pahouine.* — Il y a lieu de mettre à part les groupements pygmées *(bibaya, babinga, beye'ele)* et métis *(bekoé)* vivant en symbiose avec les Pahouins sans pour autant être vraiment assimilés.

L'invasion pahouine semble avoir trouvé le pays occupé par deux groupes bantu venus de l'Est quelques siècles auparavant, qu'elle a refoulés soit vers la mer, soit vers l'actuelle frontière orientale du Cameroun.

Le premier de ces groupes serait celui des *Maka* et *Ngoumba*, coupé en deux par l'invasion, Maka à l'Est, Ngoumba et Mabéa à l'Ouest. Les Maka (plus exactement Mekaé) ont été très largement assimilés par les envahisseurs, au point d'avoir été confondus avec eux par plusieurs auteurs.

Le second serait celui des *Kozimé-Njem* (ou Jem), *Dzimou*, *Bajoué*, d'origine très voisine et également assimilé au point d'avoir été confondu avec le groupe pahouin proprement dit.

3) Populations voisines

Comme je l'ai déjà indiqué à propos des pahouinisés, les Pahouins baignent littéralement dans une masse bantu.

Leurs voisins du Nord, sur la rive droite de la Sanaga sont ceux que Mme Dugast appelle les Bantu du Centre-Cameroun. Il s'agit d'un groupe extrêmement hétérogène, comprenant à la fois des tribus qui se disent aborigènes et d'autres immigrées, avec un enchevêtrement linguistique, anthropologique et culturel qui empêche en fait toute classification précise. Les deux principales tribus de ce groupe jouxtant les Beti-Pahouins sont les *Bafia* et *Yambasa*.

Immédiatement à l'Est des précédents, toujours dans la vallée de la Sanaga, se trouvent les *Wutéré* (sing. : *Wuté*), administrativement connus sous leur désignation bantu de « Babouté ». Ce sont des Soudanais et il semble bien que ce soit sous leur pression directe que les Pahouins ont franchi la Sanaga.

A l'Ouest des Yambasa-Bafia, la vallée de la Sanaga est occupée par le groupe *Basa-Bakoko*, sur les deux rives. Ces tribus sont difficiles à classer. Il s'agit certainement de Bantu. Certains auteurs les groupent sous le nom de *Basa*. D'autres rattachent les Basa aux Bantu du Centre-Cameroun et les Bakoko aux Beti, voire aux Pahouins, avec lesquels ils présentent effectivement quelques ressemblances culturelles.

Le long de la côte se trouvent des groupes bantu : sur la chaîne côtière, les *Ngumba* et *Mabéa*, apparentés aux Mekaé, dont j'ai parlé plus haut ; dans la plaine côtière, le groupe Duala, avec les *Duala (Dawala)* proprement dits, les *Batenga* et les *Kumbé*. En Guinée Espagnole, les *Balengi* seraient apparentés soit aux Mabéa, soit aux

Duala. Au Gabon, les Pongoué *(Mpongwé)* sont un groupe résiduel Bantu-Myéné, entièrement isolé au milieu des Fang.

A l'Est des Pahouins du Cameroun, sur la rive gauche du Dja, les *Mekaé*, *Badjué*, *Dzimu* et *Jem* sont, je le rappelle, pahouinisés au point de se voir confondus avec les Pahouins du Moyen-Congo. Cette assimilation progresse encore actuellement parmi les autres tribus du groupe Kozimé et spécifiquement parmi les *Konabembé*, *Esel* (1) et *Medzimé*. Toutes ces tribus, venues du Nord-Est (Mekaé) ou du Sud-Est (Kozimé), de langue bantu, ont eu un habitat beaucoup plus étendu vers l'Ouest et le Nord, d'où elles ont été refoulées vers le Sud par les *Baya* et *Kaka*, vers l'Est par les Pahouins.

Les *Bakwélé* du Moyen-Congo semblent aussi pouvoir être rattachés aux Kozimé et, comme eux, être considérés comme pahouinisés. Ils ont été refoulés sur la rive gauche de l'Ivindo à une date assez récente, comme leurs voisins du Sud, les *Bakola* et les *Okandé*. Les *Séké* et *Akélé* du Bas-Ogooué leur seraient apparentés.

Enfin les *Pongwé*, déjà cités, les *Ouroungou*, *Bapounou*, *Galoa* et *Nkomi* du Bas-Ogooué appartiendraient à un groupe intermédiaire entre les Bantu du Nord-Ouest (Duala et groupe côtier) et le groupe Vili-Kongo du Sud (Baumann), le groupe *Myéné*. Ces tribus ont occupé naguère la majeure partie du domaine des Fang proprement dits, d'où ils ont été refoulés depuis environ un siècle par l'invasion pahouine, qui n'a atteint la mer que vers 1890-1900. Les *Benga* (bantu côtiers) et Pongwé de Libreville, isolés au milieu des Fang, les Ouroungou, Séké, Asembé, Galoa et Bapounou de Port-Gentil et Lambaréné sont les derniers peuples non pahouins subsistant sur la rive droite de l'Ogooué. Les Fang ont d'ailleurs une solide tête de pont sur la rive gauche dans le district de Ndjolé.

Rappelons la présence, dans tout le pays pahouin, de groupements pygmées dont nous étudierons le statut plus loin.

4) Aperçu démographique

Aux causes habituelles de l'imprécision des renseignements démographiques communes à tous les territoires africains (absence ou insuffisance d'état civil, faible infrastructure administrative et surtout médicale) s'ajoute en ce qui concerne le groupe Pahouin son appartenance politique à quatre territoires dont un non français.

Nous disposons, pour le Sud-Cameroun, de bons recensements et de documents médicaux périodiques bien faits et régulièrement tenus à jour, en raison de l'obligation de fournir périodiquement des renseignements à la S.D.N., puis à l'O.N.U. Les chefs des équipes mobiles du S.H.M.P., particulièrement étoffé depuis les campagnes du D^{r} Jamot, recueillent à chaque tournée des renseignements anthropologiques aussi satisfaisants que le permettent la multiplicité de leurs tâches et l'évolution intellectuelle et sociale des zones prospectées. Les effectifs relativement fournis de l'administration territoriale ont permis à beaucoup d'administrateurs, surtout avant et pendant la dernière guerre, de faire des études personnelles souvent détaillées, telles celles d'E. André sur l'évolution démographique des Ntoumou d'Ambam.

---

(1) Les Esel appellent deux observations. En premier lieu, ils parleraient une langue très proche du duala. En second lieu, ils portent le même nom qu'un des principaux clans pahouins.

La situation est moins satisfaisante en A.E.F. Tout d'abord, l'administration de la Fédération n'a jamais été tenue comme celle du Cameroun à l'établissement de rapports périodiques destinés aux organisations internationales. Ensuite et surtout, ses faibles moyens budgétaires l'ont souvent contrainte à confier les commandements territoriaux, dont le siège et l'assiette ont été maintes fois modifiés, à des sous-officiers ou à des fonctionnaires subalternes ne possédant pas la formation nécessaire pour se livrer valablement à de telles études, gênés qu'ils étaient au surplus par l'étendue même de circonscriptions faiblement peuplées. On n'a longtemps disposé pour le Gabon et le Moyen-Congo que d'estimations très approximatives, péchant le plus souvent par un optimisme de commande, motivé par des considérations qui n'avaient rien de scientifique. La situation s'est considérablement améliorée depuis 1946, mais la fantaisie ou l'insuffisance des données antérieures risque de fausser considérablement les conclusions (1).

Pour la Guinée Espagnole, enfin, les sources sont peu accessibles et de valeur très inégale. Les meilleures seraient les comptes rendus de l'Expédition scientifique de 1948, organisée par la Direction générale du Maroc et des Colonies, dont la Commission d'Anthropologie a, paraît-il, étudié l'évolution démographique en liaison avec le Service de Santé de la colonie : je n'ai pu me les procurer. Les recensements fiscaux effectués par les officiers de la Garde civile commandant les Demarcaciones paraissent considérés comme des secrets d'État, ceux des missions catholiques semblent sujets à caution. Si l'on accepte le chiffre total de la population donné par les statistiques officielles, soit 172 000 âmes, il faudrait estimer le nombre de « pamue » (version espagnole de *mpangwé*) à environ 50 % de ce total. Les évaluations faites pendant la dernière guerre par les administrateurs et officiers frontaliers du Gabon et du Cameroun sont très sensiblement inférieures, donnant un total d'environ 130 000 habitants, dont cinquante à soixante mille Pahouins. De même, les rapports médicaux espagnols paraissent empreints d'un optimisme peut-être excessif, attribuant, notamment à des causes biologiques un accroissement de la population tenant surtout à l'immigration.

Enfin, les désaccords portant sur la composition même du groupe pahouin font largement varier les chiffres, qu'il s'agisse des estimations

---

(1) Cf. Sautter, L'utilisation des documents administratifs pour l'étude de la population du Moyen-Congo et du Gabon, *B.I.E.C.* 1954, nos 7-8 ; Ziéglé, *Afrique équatoriale française*, Berger-Levrault, Paris, 1952, p. x ; Christol, Un essai de fichier démographique au Cameroun, *Bulletin mensuel de statistique d'O.M.*, 1951, n° 20.

SITUATION DÉMOGRAPHIQUE

Territoire		Tribu	Habitat	Nombre	Densité	Renseignements démographiques
CAMEROUN	*(Beti)*	Ewondo	Région de Nyong-et-Sanaga (S.).	95 000	20,1	I. D. : + 0,2 %. Mortalité infantile : 30 %. C. G. : 3,06.
		Bané	S. Nyong-et-Sanaga. N. Ntem et Dja-et-Lobo.	80 000	21,5	I. D. : + 0,2 %. C. G. : 4,7.
		Fong	N. Ntem-Dja-et-Lobo.	13 000	6,9	I. D. : + 0,77 %. S. : 26,6 %. C. G. : 5,5.
		Eton	N. Nyong-et-Sanaga.	112 000	44,3	Pas de renseignements précis récents. I. D. : > + 1 %. Population en voie d'accroissement.
		Mbida Mbané	S.-E. Nyong-et-Sanaga.	20 000	12,8	I. D. : + 0,08 %. S. : 7 %. C. G. : 5,20.
		Mvog Nyengé	S.-E. Nyong-et-Sanaga.	7 000	10,8	I. D. : + 0,20 %. S. : 9 %. M. N. : 26,9 %. C. G. : 4,25.
		Mangisa	N. Nyong-et-Sanaga.	15 000	46,2	Pas de renseignements précis récents. I. D. : positif.
		Yekaba	N. Nyong-et-Sanaga.	14 000	9,2	I. D. : — 4,4 %. M. I. : 34,3 %. S. : 33,0 %. C. G. : 4,5. M. N. : 10 %.
	(Beti probables)	Bamvelé (Belé)	E. Nyong-et-Sanaga. W. Lom et Kadei (Nanga, Bertoua).	25 000	10	Pas de renseignements.
		Evuzok	Dispersés (Lolodorf).	5 000	?	Pas de renseignements.
		Tsinga	Dispersés (Mbam, Nyong-et-Sanaga).	16 000	?	I. D. : + 1,4 %.
		Divers		20 000		
		TOTAL BETI CAMEROUN		401 000		
	(Bulu)	Boulou	Ntem, Dja-et-Lobo, Kribi.	100 000	9,9	I. D. : + 0,30 %. S. : 7 %. C. G. : 4,12 .
		Zaman	E. Dja-et-Lobo (Vallée du Dja).	1 500		I. D. : négatif. S. : > 25 %.
		Yengono	S.-E. Nyong-et-Sanaga (Akonolinga).	13 000	7,5	I. D. : + 0,63 %. S. : 9 %. C. G. : 3,47.
		Yembema				I. D. : 0,70 %. S. : 16 %. C. G. : 3,97.
		Yelinda				I. D. : — 0,1 %.
	(parenté des Boulou)	Yebekanga		9 000	4,5	C. G. : 3,4.
		Yebekolo	E. Nyong-et-Sanaga (Akonolinga).	23 000	11,9	I. D. : faiblement positif.

				13 000	7,5	[illegible] C. G. : 3,07.
	[illegible] des Boulou)	Yelinda		9 000	4,2	I. D. : — 0,1 %. C. G. : 3,4.
		Yebekanga				
		Yebekolo	E. Nyong-et-Sanaga (Akonolinga).	23 000	11,9	I. D. : faiblement positif.
		Mvelé	E. Yaoundé.	37 000	15,3	I. D. : — 0,21 %.
		Total Boulou Cameroun		184 000		
	(Faň)	Fang	Kribi, Ntem, Dja et Lobo (dispersés).	13 000	2	I. D. : + 0,08 %. S. : 7 %. C. G. : 3,8.
		Ntum		17 000	9,8	I. D. : 1,53 %. S. : 12 %. C. G. : 4,6.
		Mvaé		6 000	5,8	I. D. : + 0,60 %. S. : 15,2 %. C. G. : 4,3.
		Total Faň		36 000		
		Total Cameroun		623 000	Non compris tribus « assimilées » de l'Est (Makaé-Kozimé).	
GUINÉE ESPAGNOLE		Ntum	Le long de la frontière N. (Ebebiyin).	20 000	4	Estimation approximative sur archives administratives françaises. D'après certains rapports il faudrait y ajouter environ 5 000 émigrants pahouins des territoires français, Gabon surtout. Les chiffres donnés constituent des minima.
		Mvaé	Frontière N. (Minkomeseñ).	1 000		
		Fang	S.-E.	30 000		
		Okak	Centre.	4 000		
		Total Guinée espagnole		55 000		
GABON		Ntum	Woleu-Ntem (Bitam surtout).	15 000	5 à 1	I. D. : légèrement positif. Taux de stérilité élevé. Proportion d'enfants : 30 % environ.
		Bakwélé	Makokou.	3 000		
		Fang	Woleu-Ntem, estuaire, Ogooué-Ivindo, Ogooué.	110 000		
		Total Gabon		128 000		
MOYEN-CONGO		Assimilés divers	Souanké. Ouesso.	8 000	2	?
		Total Moyen Congo		8 000		
TOTAL GÉNÉRAL				814 000	Non compris peuples voisins en voie d'assimilation.	

I. D. : Indice différentiel. — S. : Taux de stérilité. — C. G. : Capacité génitale. — M. N. : Morti-natalité. — M. I. : Mortalité infantile.
Les chiffres, donnés d'après I. Dugast (*Inventaire*, n° 130), datent d'une dizaine d'années en moyenne.

numériques globales ou des indices démographiques proprement dits. On arrive ainsi à des totaux variant entre 650 000 et 1 500 000 Pahouins, avec un indice différentiel nettement positif ou nettement négatif suivant les auteurs.

Ma propre estimation, environ 820 000, ne tient compte que des Pahouins au sens étroit, en laissant de côté les tribus dont l'appartenance est contestée (1). L'ensemble de ce groupe est en progression légère (indice différentiel un peu inférieur à + 1 %), plus, semble-t-il, grâce à un recul de la mortalité que par une augmentation de la natalité qui tendrait plutôt à diminuer légèrement. Le tableau pp. 10-11 donne un aperçu sommaire de la situation de détail.

Ce tableau appelle quelques commentaires. En premier lieu, les taux de capacité génitale connus, presque tous aux environs de 4, de même que les indices de stérilité, atteignant jusqu'à 30 %, contrastent avec les récits des premiers explorateurs tout comme avec les traditions tribales, qui parlent uniformément d'une fécondité élevée et d'une proportion importante d'enfants. Compte tenu des exagérations certaines qui entachent ces renseignements, il reste probable qu'un fléchissement démographique s'est produit dans le second quart du XX^e siècle, compensé par une diminution de la mortalité, dans certaines zones tout au moins. Les difficultés d'adaptation à la vie forestière ne l'expliquent que pour le Sud. Il faut sans doute y ajouter des facteurs comme l'extension de la syphilis *(kôlo)*, le long des axes routiers et autour des agglomérations surtout, et la poussée de trypanosomiase qui semble avoir suivi la pacification et a affecté surtout le Nord et le Nord-Est du pays pahouin. S'y ajoutent dans le Sud la grande famine gabonaise des années 1924-1927, ainsi que les causes sociologiques telles que les grands recrutements pour les chantiers forestiers et peut-être des facteurs psychologiques dus au choc colonial (Balandier). Dans le Nord, où l'apparition précoce d'une économie agricole basée sur le cacao a fixé les villages assez tôt, la transformation de la « dot » et l'appropriation individuelle des terres par les « aînés » *(mintôl)* ont certainement eu aussi des incidences démographiques défavorables, en bouleversant les structures familiales (41 % d'hommes adultes célibataires dans la subdivision d'Oyem, en 1948). Enfin, l'introduction massive d'alcool de traite avant 1914 et depuis 1946 a très certainement encore aggravé les choses.

Il ne faut cependant pas exagérer l'importance de la crise, qui a atteint surtout les Fang gabonais. L'évolution démographique générale paraît pouvoir se résumer ainsi :

— aggravation momentanée de la morbidité générale immédiatement après la pacification, due à une extension plus grande des épidémies, variole et trypanosomiase en particulier, par suite des nouvelles facilités de circulation ; augmentation possible des taux de stérilité avec légère diminution de la capacité génitale résultant de la contamination vénérienne, de l'alcoolisme, du recrutement des chantiers (surtout au Gabon) et de la modification des structures économiques familiales et villageoises ;

---

(1) A titre indicatif l'importance numérique des Mekaé et Kozimé du Cameroun peut être évaluée à environ 80 000 âmes.

— en contrepartie diminution rapide et continue de la mortalité générale résultant de la pacification ; depuis 1930 environ, recul des épidémies et amélioration sanitaire générale amorcée ; actuellement, recul de la mortalité infantile. La généralisation des méthodes de prophylaxie antipalustre massive (Cameroun) laisse déjà prévoir une augmentation spectaculaire de la population ;

— dans l'ensemble, la balance des facteurs favorables et défavorables paraît positive, en tout cas, dans les zones non atteintes par la grande famine gabonaise de 1924. La prise de conscience d'un malaise démographique a d'ailleurs dû résulter en partie de l'arrêt du mouvement migratoire qui a permis une sorte d'inventaire. Cette prise de conscience est surtout sensible au Gabon où la situation semble avoir été effectivement plus grave.

5) Histoire et origines traditionnelles

L'histoire connue du groupe pahouin est celle d'une migration en direction de la mer, migration en train de s'achever sous nos yeux.

D'où est-elle partie ? La question est très controversée. Stoll, après Schweinfurth, parle de la Haute-Égypte, de même que Trilles, fondant cette opinion sur des arguments linguistiques et culturels, tels l'usage de l'arbalète de guerre et la forme du sabre *(fa)*. C'est cette même forme qui pousse Tessmann à parler d'une influence romaine. Marche et le marquis de Compiègne, puis Largeau parlent, plus modestement, d'une parenté avec les *Zandé* et *Mangbetu* du Haut-Oubangui, ce qui reste du domaine de l'hypothèse.

En fait, la seule certitude raisonnable qu'on possède à ce sujet, fondée sur les traditions, les généalogies (15 à 20 générations devenant plus ou moins mythiques aux environs de la dixième ou douzième) et les observations des premiers voyageurs (notamment Du Chaillu) et missionnaires européens et américains, c'est que la migration qui s'achève a dû commencer vers la fin du XVIII^e^ siècle, dans la zone de savane située sur la rive droite de la Sanaga, quelque part au Nord-Est de l'habitat actuel du groupe. Était-ce la Haute-Sangha, vers Bouar, la région de Baïbokoum, plus au Nord, ou l'Adamaoua vers Ngaoundéré ? C'est, dans l'état actuel de nos connaissances, impossible à préciser. Les traditions parlent simplement d'une zone « vers l'Est » *(mfa' ôku)*, dans une région élevée où se trouvaient des lacs, où vivaient des lions *(ngbwemgbwem)* et, d'après Trilles, des rhinocéros *(abvi — ?)*, près d'une population « rouge ».

Les ancêtres des Pahouins furent chassés de cet habitat par une invasion. S'agissait-il des *Fulbé* d'Othman dan Fodio ou d'un de ses successeurs ? Certains détails des traditions permettent de le penser, mais l'actuelle répartition des tribus du Nord de la Sanaga et leurs propres traditions indiqueraient plutôt qu'il s'agissait des *Baboulé* (Wutéré) et, peut-être, des *Mboum*, fuyant eux-mêmes devant les Fulbé.

Quoi qu'il en soit, les ancêtres des Pahouins durent traverser la Sanaga en plusieurs vagues, approximativement entre Nanga-Eboko et le confluent du Mbam, de part et d'autre des chutes Nachtigal. Les premières vagues devaient comprendre les ancêtres des Fang et Boulou qui s'enfoncèrent dans la forêt sous la pression des Beti, dont une petite minorité resta sur la rive droite.

L'avant-garde de la migration semble s'être divisée en trois colonnes, quelque part du côté de Bengbis (subdivision de Sangmélima). C'est peut-être à ce moment que se précisèrent les divisions tribales actuelles. Une colonne Fang se dirigea vers le Sud, pénétrant sans doute au Gabon suivant le Dja, puis l'Ivindo. Une seconde colonne, essentiellement Boulou, se dirigea vers l'Ouest, parallèlement au cours du Nyong, tandis qu'une troisième, Ntoumou et Fang, pénétrait dans le Nord-Gabon, suivant un axe qui formait à peu près la bissectrice entre les deux autres.

Cette pénétration n'avait rien de pacifique : l'écho des batailles livrées aux Bantu de l'intérieur parvenait jusqu'aux postes de traite de la Côte et la terreur répandue par les envahisseurs n'était pas sans gêner les relations commerciales. Du Chaillu rencontre les Fang et Ntoumou vers Mitzik, les Osyéba sur l'Ivindo au début du Second Empire. En 1869, l'amiral de Langle les signale au contact des factoreries du Haut-Ogooué et de la Komo, évaluant leur nombre à une cinquantaine de milliers. En 1875, le marquis de Compiègne et Aloysius Horn les rencontrent à Lambaréné et aux environs immédiats de Libreville. Brazza facilitera leur marche vers la Côte et le Bas-Ogooué qu'ils atteindront en 1893 (Largeau). Depuis cette date, leur progression a continué au ralenti, d'une part sur la rive gauche de l'Ogooué, vers le Sud, à la hauteur de Ndjolé, d'autre part le long de la côte jusqu'à la lagune de Fernan Vaz.

De leur côté, les Boulou ont eu moins de chance, arrêtés par les Allemands dans leur progression vers la mer aux environs de 1890, alors qu'ils ne sont plus qu'à une trentaine de kilomètres de la côte, au Sud-Est de Kribi. Une dernière guerre — l'*ôban*, encore vivante dans les mémoires de nos jours — les oppose, entre 1885 et 1895, aux Bané qui cherchent à gagner vers le Sud. Après 1895, ils sont pratiquement fixés dans leur zone actuelle (mais non aux emplacements précis des villages contemporains), de même que les Beti.

Encore que j'aie parlé de colonnes, il ne faut pas se représenter ces migrations comme l'exode des Enfants d'Israël à travers le désert. Elles se font plutôt par bonds successifs, suivant un axe général, par petits groupes familiaux ou/et villageois. On a pu parler à leur propos de migration en saut-de-mouton : une famille A s'installe ; une famille B fonde un village plus au Sud ; une famille C occupe l'ancien territoire de B ; A essaime alors un village au Sud de B, A' ; puis B pourra en faire autant, alors que A, sous la pression de C, se sera de nouveau déplacé *mfa'a mañ*, vers la mer, qui reste le but final. Ceci, multiplié des centaines de fois, entraîne une dissémination extrême des groupes familiaux, familiaux-étendus et claniques, en même temps que des remous, des tourbillons qui expliquent l'enchevêtrement actuel. Des groupes entiers sont revenus sur leurs pas, à la suite d'un échec militaire ou pour éviter le contact avec l'administration européenne ; ainsi, les Ntoumou du Nord-Gabon ont en partie été refoulés au Nord du Ntem par un recul des Fang, rejetant vers l'Est et l'Ouest, le long de la vallée, les Mvaé qui s'étaient installés entre eux et les Boulou. Les derniers groupes Beti à franchir la Sanaga, bloqués par ceux qui les avaient précédés, ont dévié perpendiculairement ou obliquement à l'axe général de la migration.

L'ensemble de la migration s'est fait exclusivement par voie terrestre, même quand son axe suivait le cours d'un fleuve navigable. Les Pahouins ne sont pas des piroguiers et les pistes coutumières empruntent plutôt les lignes de crête que les vallées. Le peuplement est essentiellement linéaire, étalé le long des pistes et, maintenant, des routes, en longs rubans séparés par des zones vides.

Les traditions se rapportant à cet exode sont de trois ordres : tradition collective du groupe, variant dans le détail de tribu à tribu, mais se conformant toujours aux grandes lignes d'un même thème ; traditions familiales, consistant en un commentaire des généalogies : la plupart n'ont pas été recueillies et sont en train de se perdre en raison de l'abandon de l'éducation coutumière des garçons ; enfin, une pseudo-tradition d'invention contemporaine, qui n'est pas la moins intéressante. Je ne rapporterai ici que les principaux traits de ces traditions et d'abord de celle du groupe.

D'après celle-ci les ancêtres vivaient autrefois dans un pays appelé *mvo' ékanga* ou *mvo' ékaña'a* (Largeau : *mvôgh ëlangha*), ce qui signifie à peu près « pays nuageux » ou « pays honorable », suivant le ton, et peut-être les deux à la fois (1). J'ai indiqué précédemment les caractéristiques légendaires de ce pays de l'Est, dont les détails varient suivant les informateurs. Il faut noter, en passant, que ceux-ci diffèrent sur le point de savoir si ce pays était ou non le berceau même des ancêtres ou si ces derniers venaient d'un endroit situé encore plus à l'Est, ce qu'affirme à présent la pseudo-tradition (2).

Chassés de ce pays par des géants rouges (ou par *un* géant rouge), les ancêtres, fuyant pour sauver leur vie, se trouvèrent acculés à la Sanaga et incapables de la traverser, jusqu'à l'intervention du gardien des eaux, python d'après les Beti et Boulou, crocodile d'après les

---

(1) *a)* Radical *kañ* = honorer, respecter, d'où *ékaña'a* = honneur, respect, vénération ; *b)* Radical *kañ* = marquer, dessiner, d'où *ékanga* = marque, dessin, nuage ; *c)* Verbe *kañele* = brêler, charpenter, d'où *ékanga* = pont.

(2) Les derniers conteurs ntumu chantent, en s'accompagnant de la guitare, *mvet*, les exploits des *bikañ*, ou *bo'bikaña*, héros surhumains, qui comprennent non seulement des ancêtres mais encore les premiers Européens célèbres : *Ngôlô Zambe* (Rev. Good), *Mendômô* (Hauptmann von Hagen), *Akôk* (Marius Pascalet), etc., qui se trouvent ainsi en quelque sorte naturalisés et incorporés à la tradition.

Fang (1). Celui-ci se mettant en travers du fleuve, forme un pont que les ancêtres traversent famille par famille, par ordre de primogéniture, jusqu'au moment où un enfant (ou une femme) lui blesse le dos en laissant tomber une arme (ou une torche). L'animal plonge, abandonnant sur la rive droite les groupes Beti qui s'y trouvent encore de nos jours.

Osoé Nnanga, d'où les Blancs ont tiré « Sanaga », signifie « rivière blanche » ou « rivière de l'albinos ». Le blanc est couleur de mort, les fantômes *(bekôn)* sont blancs, les albinos considérés comme enfants d'incubes. Enfin, le pays des morts a toujours été situé au couchant, vers la mer *(mañ)*, alors même que les Pahouins ne devaient connaître celle-ci que par ouï-dire. Rapprochés de certaines légendes recueillies par Trilles, ces faits peuvent faire penser qu'en franchissant la Sanaga, les Pahouins pénétraient, au moins symboliquement, dans le pays des morts.

Parvenus sur la rive gauche, ils trouvent leur chemin barré par une forêt inextricable, l'unique sentier obstrué par un énorme *ajap (Mimusops djave)*, arbre symbolique de la force, de la vigueur physique et spirituelle. Ils le traversent au moyen d'un tunnel étroit, le *nlom ajap*, et peuvent dès lors avancer librement. Mais, après cette traversée, une querelle éclate entre les frères, pour une question de femmes, d'après certains, de préséance et d'héritage d'après d'autres, et ils se séparent en quatre groupes dont l'un reste sur place, les autres se dirigeant vers la mer par les trois itinéraires décrits plus haut.

A partir de là, il faut se reporter aux traditions familiales pour suivre les pérégrinations de chaque groupe, impossibles à décrire en détail.

L'apport le plus intéressant de la pseudo-tradition récente est sans doute la généalogie recueillie chez les Ntoumou par l'administrateur André et répandue surtout parmi la fraction linguistique fañ du groupe pahouin. Elle part de l'ancêtre *Afiri Kara*, chef de la migration au moment de la traversée de la Sanaga, mort après celle du *nlom ajap*. Afiri Kara « qui a donné son nom à l'Afrique » est fils de *Kara Kuba*, fils de *Kuba Ta*, fils de *Ta Ma'a*, fils de *Ma'a Ngô* « qui est le père de la race nègre ». Les fils d'Afiri Kara sont les ancêtres des tribus actuelles auxquelles ils ont donné leurs noms, noms qui sont en fait des sobriquets fondés sur des calembours. Par exemple, *Nlumu Afiri*, ancêtre des Ntoumou, marchait avec une canne *(nlum)*, *Ewôndô Afiri* était amateur d'arachides *(ôwôndo)* ou avait une postérité aussi nombreuse que celle d'une graine d'arachide ; *Bulu Afiri* était particulièrement appliqué ou sérieux (*bulu* : de la racine *bo*, faire = faire sérieusement, réellement) (2), etc. Largeau et Tessmann semblent ignorer absolument cette légende dont la formation ne remonterait pas au delà de la première guerre mondiale.

(1) Bertaut donne les noms de *mol yom* et *nga medja* ou *ngan meja*. Sous réserve d'une erreur de transcription, les expressions pourraient signifier « être d'imploration », « crocodile d'imploration », de *môl* (f. *môr*, *mur*) = personne ; *ngan* = crocodile ; *ja'é* (b.), *dzak*, *dzaghé* (é., f.) = demander, implorer ; *yom* = prier, implorer.

(2) Cf. le verbe *fañ* = faire bien, faire vraiment, exprès.

La part de la pseudo-tradition est plus difficile à faire dans les légendes recueillies par Largeau, Trilles et Grebert au sujet de l'origine même de l'humanité. Le thème est celui de Jacob et Ésaü : un fils cadet de *Zobeyo Mebe'e* (fañ : *Nzame Mebeghe*, *Nzame Mebere*) profite de la stupidité de son aîné pour devenir héritier des richesses de ce monde (*bióm*, *bium* = les biens, les marchandises, par opposition aux produits de la terre) et s'enfuit vers l'Ouest, pays des morts ou des ancêtres, où l'aîné, frustré, le poursuivra (1). Largeau et Grebert font du cadet usurpateur l'ancêtre des Blancs, mais Trilles a recueilli des versions qu'il estime plus anciennes où il est l'ancêtre des Bantou de la Côte, ces versions co-existant d'ailleurs avec celle de Largeau. Il est possible que l'assimilation du cadet aux Blancs date des premiers contacts commerciaux.

---

(1) Cette assimilation de l'Ouest aux marchandises, de l'Est aux produits du pays se retrouve dans le potlatch *(bilaba)* décrit plus loin.

Chapitre III

LA LANGUE

1) Diffusion

L'ensemble du groupe se caractérise par une unité linguistique certaine, débordant les frontières culturelles et anthropologiques. J'ai indiqué précédemment l'existence de tribus pahouinisées ou en voie de pahouinisation, groupes Maka et Kozimé notamment. Il faut y ajouter les Pygmées vivant en symbiose avec les Pahouins et qui paraissent en avoir très largement adopté la langue, au point qu'il est difficile de savoir avec certitude s'ils possèdent encore une langue propre.

Au surplus, les dialectes pahouins tendent à servir de langue véhiculaire dans des zones où les Pahouins ne se trouvent qu'en minorité, souvent émigrés, d'une part, et, d'autre part, dans des zones moins avancées économiquement et socialement que leur propre habitat.

Nous avons donc :

a) Une zone linguistique pahouine proprement dite : c'est le pays pahouin, tel que décrit au chapitre premier ; y parlent pahouin, à titre de langue maternelle, les Pahouins eux-mêmes et, très probablement, les Pygmées ; l'y parlent à titre de langue principale, mais non proprement maternelle les immigrés permanents ou quasi-permanents, dont les plus nombreux sont au Cameroun les Bamiléké, au Gabon les « Gabonais » du groupe linguistique myéné.

b) Une zone pahouinisée, comprenant au Cameroun la rive gauche de la Moyenne-Sanaga (pays Beti, chez les Mangisa et Eton surtout), le pays Maka autour d'Abong-Mbang, la rive gauche du Dja, en pays Jem et Dzimou (1) ; au Moyen-Congo, une partie du district d'Ouesso (à l'Ouest), celui de Souanké ; au Gabon, la rive gauche de l'Ivindo, chez les Bakwelé. Les différences entre les langues parlées dans ces zones et les dialectes pahouins s'effacent rapidement ;

c) Des zones où les dialectes pahouins servent de langue véhiculaire, soit entre tribus de langues différentes, soit pour les rapports administratifs et commerciaux, voire pour la propagande politique ou religieuse. Au Cameroun, l'éwôndo remplit cette fonction sur la rive droite de la Moyenne-Sanaga, dans la région du Mbam, ainsi que sur la rive gauche, vers la frontière de l'Oubangui, dans la région de Lom-et-Kadéi, surtout dans la subdivision de Bertoua. Le bulu est devenu la langue commerciale de la région de Kribi. En Guinée Espagnole, fañ et bulu servent de langue commune aux immigrants venant des territoires français. Au Gabon, les dialectes Myéné reculent devant le fañ, de plus en plus utilisé jusqu'au chemin de fer Congo-Océan. Dans les grandes villes — Douala, Yaoundé, Libreville, Port-Gentil et même Dolisie — des dialectes pahouins sont utilisés par des immigrants appartenant à d'autres groupes linguistiques.

---

(1) Koch, in Le petit bétail chez les Badjoué et Bikélé de Messaména, *B.S.E.C.*, 13-14, mars-juin 1946, donne des exemples frappants de la pénétration du bulu dans cette zone.

L'essor des grands dialectes — bulu, éwôndo, fañ — tient non seulement au caractère entreprenant des Pahouins mais aussi à l'œuvre des missions qui diffusent une assez abondante littérature dans ces dialectes, alors que les langues de certaines populations voisines n'ont pas été transcrites ou n'ont donné lieu qu'à peu de publications.

2) Dialectes

Guthrie énumère sept dialectes, dont trois principaux : « yaụnde, bụlụ, ntum, meka, zimu, faŋ, make ». Il vaudrait sans doute mieux parler de trois zones dialectales, correspondant aux trois groupes — beti, fañ, bulu — précédemment définis, chaque zone comprenant un parler dominant, qui est toujours celui qui a été transcrit par les missionnaires. L'importance de ce phénomène sociologique est soulignée par le fait que les dialectes transcrits tendent tantôt à déborder, tantôt à régresser de la zone ethnique correspondante, en liaison avec des facteurs non linguistiques dont le principal est l'appartenance religieuse des sujets parlants. De même, on constate dans certaines zones la co-existence d'un parler maternel avec un dialecte écrit appris à l'école religieuse et parlé par les christianisés.

Le dialecte dominant en zone beti est l'éwôndo, langue de travail des missions catholiques, qui supplante rapidement les dialectes beti (ati) proprement dits de la vallée de la Sanaga. Le dialecte éton, par exemple, plus ati que pahouin à la veille de la guerre de 1914 (Nekes), est aujourd'hui complètement assimilé ; le tsinga et le mangisa sont en voie de l'être. Enfin l'éwôndo, employé comme langue véhiculaire, gagne du terrain vers le Nord et l'Est, comme indiqué précédemment. Au Sud, au contraire, s'il se substitue au bané et au foñ et mord même superficiellement en zone bulu dans les cantons catholiques, il recule devant le bulu dans les cantons évangélisés par la Mission Presbytérienne Américaine. Ainsi les Bané, les Fong et certains Ewôndo de confession protestante sont en fait bilingues, parlant comme langue maternelle un dialecte proche de l'éwôndo, mais écrivant, priant ou chantant en bulu.

Le bulu mord donc au Nord sur la zone linguistique éwôndo. Il gagne vers l'Est chez les Mekaé et Kozimé, a supplanté le fañ parmi les groupes Fang isolés du Nord, sert de langue de culture chez les

Ntoumou et Mvaé camerounais (catholiques exceptés) et de langue véhiculaire à Kribi et en Guinée Espagnole. Il concurrence même le fañ comme langue écrite dans le Nord-Gabon. Il résiste assez bien à l'éwôndo dans les secteurs catholiques, sauf dans les zones de contact avec le bané et le foñ.

Le fañ a supplanté le ntum dans le Woleu-Ntem — sauf dans le district de Bitam, où il est en concurrence avec le bulu — et en Guinée Espagnole. Il progresse vers l'Est et le Sud et tend à remplacer le pongwé comme langue véhiculaire. Son progrès reste handicapé par l'existence de plusieurs transcriptions, empruntant simultanément aux divers dialectes, ce qui gêne l'unification dialectale. Il semble cependant que le dialecte de l'Ouest — mazouna ou betsi — soit en train de l'emporter sur celui de l'Est — mekina ou maké — qui a d'ailleurs fourni moins d'éléments aux transcriptions.

Les différences entre éwôndo, bulu et fañ sont bien marquées, mais pas assez cependant pour empêcher l'intercommunication. La syntaxe est pratiquement identique, les différences grammaticales peu importantes. Les distinctions entre les parlers tiennent surtout à la prononciation et au vocabulaire.

Pour ce qui est de la prononciation, on constate une ressemblance frappante entre fañ et éwôndo, assez étonnante puisque les deux groupes sont séparés par l'enclave bulu et n'ont pas, ou n'ont plus, de contacts directs. L'éwôndo est un peu moins rauque, un peu moins guttural que le fañ, alors que le bulu ne l'est pas du tout. Surtout le bulu ignore absolument le *r*, ordinaire ou fricatif (*r*, *x*), le remplaçant par un *l* ou, plus récemment, par un *l* vélaire :

arki (Ew.), *arigi* (F.) = *ahlki* (B.) ;
kalara (Ew.), *kalaghĕ* (F.) = *kalal* (B.).

Il évite généralement les occlusives dures ou emphatiques intervocaliques *(g, k, gh, kh)* les remplaçant par une attaque vocalique ou un esprit rude :

saghele (F.), *sakélé* (Ew.) = *sa'ale* (B.) ;
afôghele (F.) = *afô'ôlo* (B.).

Il omet beaucoup des nasales initiales du fañ :

Nzame (F.) = *Zambe* (B.) ;

et emploie *j* (ʒ) de préférence à *dz* :

zé (F., Ew.) = *jé* (B.) ;

ainsi que *ly* (*lʃ*) de préférence à, ou concurremment avec *k* :

ôkeñ (F.) = *ôlyeñ* (B.).

Au point de vue du vocabulaire, les trois parlers diffèrent surtout par les emprunts aux langues voisines. Guthrie estime que ces emprunts ne dépassent pas 5 % du vocabulaire pour l'ensemble du groupe Pahouin, mais la proportion est plus forte en éwôndo et en fañ, atteignant 20 % pour ce dernier. Les emprunts se font au groupe Myéné pour le fañ, à l'ati pour l'éwôndo. Le bulu fait des emprunts indirects au myéné et à l'ati, des emprunts directs au maka-ngumba, au jem-dzimu et au bantu côtier. Les apports européens viendraient plutôt du coast english en éwôndo et bulu, du sabir portugais en fañ, mais le coast english augmente son influence sur l'ensemble du groupe, de même que le français. L'abbé Walker parle d'influences arabes, mais celles qui paraissent certaines sont bien rares : je ne vois guère que *banga* (chanvre indien) et *arki* (alcool).

3) Caractéristiques de la langue

La construction des phrases suit l'ordre : sujet, verbe, complément d'attribution, complément d'objet.

Ainsi :

M'abolé èvel zel = je mouille chef barbe (je graisse la patte au chef).

Le déterminant, adverbe ou épithète, se place le plus souvent, mais pas toujours, avant le déterminé :

abeñ minga = jolie femme, *mbia môl* = méchant homme ;
ôbe anen = assez grand ;

mais

anen abui = très grand, *bôte bela* = trois personnes.

Trilles (in *Le totémisme...*, n° 166) (1) évalue le vocabulaire à 18 000 mots, comptant sans doute comme mots à part certaines formes dérivées, flexions verbales notamment, qu'on peut aussi bien ranger avec la forme primitive, comme le font Bates et Good ; ces derniers ont procuré un vocabulaire bulu d'environ 7 000 mots, qui est loin d'être complet. Le chiffre exact doit se situer aux environs de dix à douze mille mots au moins. Si la langue s'est enrichie d'apports européens et africains non pahouins, il semble qu'elle se soit en même temps appauvrie de certaines nuances de sens, de termes techniques ou religieux, de tournures littéraires ou poétiques anciennes, ceci en grande partie sous l'influence européenne, à cause de la scolarisation en particulier. L'enseignement de la rhétorique jouait un grand rôle dans l'éducation coutumière des garçons (*njôô*, *nzoé* = parleur, orateur = chef) et l'initiation aux divers rites ouvrait aux initiés le droit de se servir de certains mots interdits aux non-initiés (2). La christianisation et l'enseignement scolaire colonial ont, en faisant reculer ou en détruisant l'éducation traditionnelle, entraîné une détérioration certaine de la langue. C'est ainsi que le roman *Nnanga kôn* (n° 153), écrit après la guerre de 1914, est aujourd'hui d'une lecture ardue pour les jeunes Boulou.

La plupart des mots de la langue sont formés à partir d'un radical bilitère (consonne-voyelle) ou trilitère (consonne-voyelle-consonne) auquel s'ajoutent des affixes. On a ainsi des séries, telles que :

---

(1) Les numéros entre parenthèses renvoient aux numéros correspondants de la *Bibliographie*, *infra*, p. 136.

(2) Je n'ai jamais pu savoir le véritable mot pour « crâne », réservé aux initiés *biéri*. On ne m'a donné que la périphrase *ékokoé nlo môl*, « coquille de tête d'homme ».

KI (fañ) ou TYI (bulu), radical — *kié*, *tyé* = force ; *éki*, *étyi* = = interdit ; *tyik* = couper, décider ; *tyi* = avoir un interdit ; *tyili* = = frapper d'interdit, défendre ; *étyé*, *ékié* = fer, pl. *bityé*, *bikié* = monnaie sacramentelle ; *ôtyeñ*, *ôk(i)eñ* = couteau ; *metyi*, *meki* = sang, etc.

Les affixes les plus importants sont les classificateurs nominaux, qui permettent de répartir les noms et pronoms en classes nominales ou genres sémantiques, le genre sexuel n'existant pas. Ces classes ou genres sont au nombre de cinq ou six, suivant les auteurs ; l'implication sémantique n'est pas toujours évidente pour les substantifs proprement dits, mais l'est beaucoup plus pour les substantifs verbaux. Je donne ici les classes bulu d'après Bates :

I : *classificateurs nominaux* m, n, ñ/be, b ; *classificateurs pronominaux* a, ny, w/be, b. — Classe personnelle, noms de personnes, d'animaux personnisés ; noms d'origine européenne. Dérivés verbaux indiquant l'agent.

Ex. : *môt*, *bôt* = personne ; *ngal*, *beyal* = épouse, femelle ;
meloa, *bemeloa* = voiture ;
mbo, *bebo* = celui qui fait, de *bo* = faire ; *ndi* = celui qui mange, de *di* = manger.

II : *m*, *n*, *ñ/mi* ; *ô*, *w/mi*. — Noms divers, sans connotation sémantique particulière ; dérivés verbaux indiquant le résultat de l'action, sous un aspect en quelque sorte passif ; dérivés de noms d'autres classes indiquant une qualité, un état.

Ex. : *mbu*, *mimbu* = saison ; *nsoñ*, *minsoñ* = *pointe* ;
mboan (1) = action (ce qui est fait), de *bo* = faire ; *ñyeman* = sapience, de *yem* = savoir ;
ndiban (1) = fermé, de *dip* = fermer ; *ñwuan* = défunt, de *wu* = = mourir ;
mbe'e = charge, cargaison, de *be'e* = porter ;
nkôbo = langage, de *kôbo* = parler ;
minlaé = peine, souffrance, de *laé* = faire souffrir ;
ndindim = un aveugle, de *ndim* = cécité ;
ñwuwup = un voleur, de *wup* = vol.

III : *pas de classificateur nominal ; classificateurs pronominaux é, ny, j.* — Les mots de cette classe peuvent s'employer au pluriel avec les classificateurs I et IV *(be, b ; me, m)*, suivant leur sens ; pas de dérivés verbaux : la forme correspondante du verbe est la forme simple ou élémentaire.

Ex. : *zok*, pl. facultatif *bezok* = éléphant ;
kal, pl. fac. *bekal* = sœur ;
fa, pl. fac. *mefa* = sabre.

---

(1) Les formes en *-ban* et *-an* du verbe correspondant aux aspects passifs et réciproques.

N. B. — Cette classe est peut-être particulière au bulu et à l'éwôndo ; en fañ, la plupart des mots correspondants prennent un classificateur régulier au singulier.

Ex. : *ze*, *zok*, *kal* (b.) = *nze*, *nzok*, *nkal* (f.).

IV : *a*, *d*, *j/me*, *m* ; *e*, *d/me*, *m*. — Noms quelconques comportant cependant beaucoup de termes anatomiques ; dérivés verbaux, indiquant l'action du verbe en elle-même, pouvant correspondre soit à un infinitif, soit à un infinitif substantivé (le boire, le manger) ; noms d'arbres, dérivés de noms de fruits.

Ex. : *jam*, *mam* = chose, sujet, question ;
jôé, *môé* = nom, nez, autorité ; *abo*, *mebo* = patte ;
abum, *mebum* = ventre, utérus, grossesse ;
ake = le fait d'aller, l'aller ; *mevak* = réjouissance, de *vak* : se réjouir ;
ayôñ = chaleur, de *yôñ* = être chaud.

V : *é*, *j/bi* ; *é*, *j/bi*. — Des noms d'outils ou d'instruments, se retrouvant souvent dans la classe suivante ; des noms de qualité employés comme adjectifs ; des noms divers, dont quelques mots européens ; dérivés verbaux indiquant l'objet de l'action, son résultat objectif ; des dérivés de noms avec une idée de renforcement ou d'augmentation.

Ex. : *jôm*, *biôm* = chose, marchandise ; *évele* = rouge, le fait d'être rouge, la rougeur ; *ébak*, *bibak* = houe ;
bidi = nourriture, ce qui se mange, de *di* = manger ;
élo = état, situation, séance, session, de *lo* = être assis ;
élik = héritage, reliquat, ce qu'on laisse, de *lik* = laisser ;
ékolôkol = fourbe, de *nkol* = courbé ;
éseñ = forêt, boqueteau de parasoliers, de *aseñ* = parasolier.

VI : *ô*, *vi*, *w/a*, *l* ; *ô*, *vi*, *w/e*, *d*. — Des noms divers, comportant des noms d'outils et d'instruments ; des noms de choses élusives, passagères ; des noms de petites choses et des dérivés diminutifs ; des dérivés verbaux, semblant indiquer des qualités intellectuelles.

Ex. : *ôdiba'a*, *adiba'a* = clef (existe aussi cl. V : *édiba'a*) ;
ôsoé, *asoé* = rivière ; *ôtila* = fumée ; *ôyo* = sommeil ;
vioé, *loé* = rire ; *viek*, *lek* = marmite ;
ôlé = bâton (*élé* = arbre) ; *ônon* = oiseau ; *ôbe*, *abe* = petit, un peu de, une petite quantité ;
ôfifis = petit morceau, de *éfus* = morceau ; *ôkukul* = sot, de *akul* = = fou ;
ôsimsan = bonne mémoire, de *simsan* = se souvenir ; *ôvuan* = mauvaise mémoire, de *vuan* = oublier.

Bates ajoute à ces six classes une classe fossile des noms de liquides, bien représentées dans les langues bantu mais ne comprenant guère en pahouin que des mots identiques aux pluriels de la classe IV, sauf rares exceptions. Il faut mentionner également quelques mots appartenant à des classes ou genres différents selon qu'ils sont au singulier ou au pluriel (1).

Les classificateurs pronominaux jouent un rôle important et caractéristique, celui de connectifs entre un nom et son complément ou entre un nom-sujet et son verbe. Toutefois, cette règle ne paraît pas absolue, et le bulu, plus spécialement, se dispense volontiers du connectif au génitif, surtout au singulier :

jôm é nlañgan ou *jôm nlañgan*, *biôm bi nlañgan* ou *biôm nlañgan* = la chose, les choses du blanc ;
mon a fañ, *bo' be fañ* = un, des Fang ;
alu e ne dibi, *melu me ne dibi* = la, les nuit(s) est, sont obscure(s) ;
mvu j'adi, *bemvu b'adi* = le, les chien(s) mange(nt).

Les verbes se divisent essentiellement en verbes d'état ou de position et verbes d'action, qui ne se conjuguent pas de la même façon. On passe par dérivation d'un type à l'autre par affixation du radical, ce qui permet de compléter la conjugaison défective des verbes d'état en ayant recours à leurs dérivés actifs. Temps, modes, voix et aspects s'indiquent soit par affixation ou flexion, soit en employant des verbes auxiliaires, dont certains ont un sens par eux-mêmes, alors que d'autres ne peuvent être utilisés qu'avec un autre verbe (ces derniers sont peut-être de simples affixes).

Les pronoms et pronoms-adjectifs sont bien représentés, alors que les adjectifs qualificatifs sont rares, surtout en bulu, et le plus souvent remplacés par des noms de qualité ou d'état qui ne s'accordent pas. Même observation pour les mots-outils : en dehors de quelques adverbes, conjonction et préposition invariables, on se sert surtout de noms :

éyoñ = temps, circonstance = quand ; *mfa'a* = direction, orientation = = vers ; *ajô le* = cette affaire = ainsi, donc, par conséquent, etc.

Au point de vue phonétique, la caractéristique la plus importante du groupe est sans doute l'emploi de tons, base de la téléphonie par tambour *(nkul)*, cloche *(nkeñ)* ou cri modulé *(ékiga)*. Bates et Johnson reconnaissent cinq tons, plus le glissando du négatif. Bertaut, après les auteurs allemands, distingue deux tons fondamentaux — haut et bas — deux tons dérivés — ascendant et descendant — et un ton moyen. Le R. P. Stoll, reprenant la question dans un ouvrage récent, la bouleverse en décrivant deux tons fondamentaux, symétriquement contrastés, deux tons dominants et huit composés ou glissants, le tout groupé en huit principaux (quatre simples et quatre glissants) et quatre secondaires. Il lie ce système symétrique à la cosmogonie, en donnant une démonstration fondée sur le rite *sô*. La querelle de spécialistes est trop chaude pour que j'exprime une opinion. Je me bornerai à remarquer que *nkul* et *nkeñ* ne donnent que deux tons et que dans la transmission d'un message par un de ces moyens le rythme joue un rôle aussi important que les tons (1).

---

(1) Certaines irrégularités morphologiques ont des implications sémantiques. Ex. : *ésa*, au sens de « père », fait au pluriel *beésa* (cl. I personnelle) ; dans sa classe normale (V, augmentative, pl. *bisa*) il signifie « famille étendue ». Les deux mots (dont les tons diffèrent) viennent de *sak*, éjaculer, f.... qui aurait dû donner **nsak*, *besak*, géniteur, père.

Dans le langage parlé, et surtout dans le beau langage, le rythme est également important et ceux mêmes des missionnaires qui ont l'oreille assez fine pour éviter les calembours tonétiques involontaires n'arrivent généralement pas à maîtriser le rythme comme savent le faire les derniers conteurs-poètes. Les transcriptions courantes ne tiennent d'ailleurs compte ni du rythme ni des tons, le sens des homographes ressortant du contexte. J'ai cru remarquer, là comme ailleurs, que les jeunes gens tendent à oublier les finesses de la langue et à ne plus distinguer que deux tons, haut et bas, tandis que l'usage du *nkul* régresse chaque jour.

Un dernier élément important de la langue, surtout dans la littérature orale, est constitué par les exclamatifs-descriptifs, série de locutions à base d'onomatopées ou dérivées de verbes ou de noms modifiés, redoublés et souvent introduits par une particule exclamative ou un click (2). Quelques-uns sont assez courants pour être employés dans les textes écrits, mais la plupart restent usités exclusivement dans le discours parlé, l'orateur ne se privant d'ailleurs pas d'en inventer suivant les besoins du moment.

4) Classification

La majorité des auteurs, de Meinhof à Guthrie, classent les langues du groupe pahouin parmi les langues bantu. Dans sa classification générale des langues bantu (1948), Guthrie les range dans sa zone A, sous la cote décimale 60, en comprenant dans ce groupe l'éwôndo, le bulu, le ntum, le mekaé, le zimu, le fañ (dialecte dit betsi ou mazouna encore qu'il ne le précise pas) et le make (sans doute le fañ oriental, dialecte dit makina). Stoll englobe l'éwôndo dans son ouvrage sur les langues bantu et semi-bantu du Cameroun, sans préciser s'il le range parmi les unes ou les autres (3).

Il apparaît toutefois certain que, si ces langues doivent bien être comprises dans la famille bantu, elles forment dans cette famille une catégorie particulière qui ne peut être assimilée purement et simplement aux langues incontestablement bantu des populations limitrophes. On discute, au surplus, sur le point de savoir si les envahisseurs pahouins ont apporté leur langue avec eux ou s'ils ont adopté, en la déformant, celle des populations installées avant eux sur le plateau camerounais-gabonais. On a, de même, hésité à classer les langues des tribus bordières, mekaé et kozimé notamment, soit avec le groupe pahouin, soit avec les groupes bantu limitrophes. Alors que, par exemple, on s'accorde à ranger le ngumba à côté des langues bantu côtières, le mekaé, qui lui est certainement apparenté, est classé tantôt parmi les parlers pahouins, tantôt parmi les parlers bantu de l'Est-Cameroun.

---

(1) Mais la batterie de balafon, *mejeñ*, comporte cinq xylophones de tonalité différente, chacun comportant six notes.

(2) BERTAUT est un des rares auteurs, sinon le seul, à signaler ces clicks. J'en connais trois d'usage généralisé : un d'approbation, un de dénégation, un d'avertissement. Il en existe d'autres, employés à la chasse et encore mal connus, qui ont peut-être été empruntés aux Pygmées.

(3) Dans ses rapports à l'O.N.U. l'administration camerounaise qualifie les Pahouins du Sud-Cameroun de « néo-bantu ».

L'existence d'un genre nominal (cl. III de Bates) dépourvu de classificateur empêche de ranger le groupe parmi les « langues agglutinantes à système de classe parfait avec pronom spécial pour chaque classe » où Delafosse place le bantu. Mlle Homburger (*Le langage et les langues*, p. 69) en fait une famille à part, proche à la fois du bantu côtier et du semi-bantu ; dans le chapitre qu'elle consacre au bantu dans *Les langues du monde*, elle la rattache au groupe Ouest-Africain de Delafosse, revenant sur son caractère non bantu dans *Les langues africaines et les peuples qui les parlent*.

Le R. P. Trilles et l'abbé Walker ont cru trouver en fañ des influences sémitiques et hamitiques. Une empreinte soudanaise paraît plus vraisemblable. Westermann classe le « bati » parmi le groupe semi-Bantu, en indiquant que le terme de *langues soudanaises à classes* lui paraît mieux approprié. Or, on sait que le beti (ati), aujourd'hui en recul devant l'éwôndo, lui-même très proche du fañ (betsi-mazouna), s'étendait encore récemment jusqu'à la limite nord du bulu, qu'il a influencé.

On peut donc conclure que le groupe linguistique pahouin, actuellement très proche du bantu, doit très probablement être considéré comme intermédiaire entre les parlers bantu proprement dits et les langues semi-bantu ou soudanaises à classe, les circonstances historiques et le contact avec les peuples voisins ayant accentué ses caractères bantu de telle façon qu'il est expédient, au point de vue méthodologique en particulier, de le classer comme une famille particulière du groupe Bantu (1).

---

(1) En l'absence de référence spécifique, il semble que GREENBERG (n° 70), le classerait dans son groupe nigéro-congolais.

CHAPITRE IV

VIE ÉCONOMIQUE

1) Alimentation

Le régime alimentaire des peuples pahouins suffirait à prouver que leur fixation au sol est bien récente. L'importance des produits de cueillette est en effet remarquable. D'après une étude menée en pays Éton (région de Yaoundé) par le Dr Masseyeff, la consommation des champignons atteindrait en moyenne 4,1 g par jour et par personne (1). Des escargots, des termites, des chenilles, des larves de palmier, des criquets sont également consommés. « Si cette enquête s'était déroulée 30 ans plus tôt, la liste des aliments aurait été beaucoup plus considérable. Quantité de feuilles ou de fruits de cueillette ont été négligés, puis abandonnés... De même, le gibier s'est raréfié... (2). » Dans beaucoup de villages, on trouve des hommes qui se disent chasseurs (3). Les revenus tirés de la vente de la viande de chasse apparaissent comme pratiquement négligeables dans les budgets familiaux. Mais, selon l'ouvrage cité plus haut, la chasse fournirait un cinquième de la consommation totale de la viande. La pêche n'est pas inconnue : mais les techniques sont élémentaires. Les femmes barrent parfois des ruisseaux qu'elles mettent à sec pour en attraper les poissons. La pêche au poison est parfois pratiquée, les enfants pêchent volontiers à la ligne. Mais toutes ces méthodes ne sont guère productrices : pas de grands barrages, pas de filets, pas de pirogues. Les nutritionnistes évaluent à 1 g par personne et par jour la ration de poisson pêché localement : c'est souligner simplement les faibles capacités nautiques des Pahouins.

---

(1) R. MASSEYEFF, A. CAMBON, *Enquête sur l'alimentation au Cameroun*, Rapport à l'Office de la Recherche scientifique et technique outre-mer, I.R.C.A.M., Yaoundé.

(2) COMPIÈGNE (n° 13), signale déjà en 1875 les ravages causés aux troupeaux d'éléphants par les « compagnies de chasse » fan tuant mâles, femelles et éléphanteaux sans discrimination.

Les principales techniques de chasse sont actuellement les suivantes :

— à tir : à l'arbalète pour les singes et gros oiseaux, avec flèches de « bambou » empoisonnées au strophantus ; au fusil pour le gros gibier : fusils à percussion centrale au Cameroun, fusils de traite au Gabon (ces derniers, interdits au Cameroun, sont plus propres au tir de la sagaie à éléphants, qui provoque souvent l'éclatement des armes perfectionnées) ; traque et appel ;

— en battue : des chiens munis de grelots rabattent le gibier sur des filets, où il est achevé à la lance ;

— piégeage : collets en crin d'éléphant pour les francolins et petits mammifères (technique employée surtout par les enfants) ; en fil de fer pour les sangliers et antilopes ; piège-à-chute pour l'éléphant ; fosse à pal, fosse simple, fosse à goulot ; quatre-de-chiffre ; nasse terrestre ; cage à porte tombante ; gluaux au latex ; empoisonnement d'appâts (panthère, chat sauvage) ;

— courre : pratiquée surtout par les Pygmées, sans chien. On trouve encore quelques Pahouins qui forcent le buffle et l'hylochère et les servent à l'épieu, mais ils se font rares. (P. A.)

(3) Dans certains villages bulu on rencontre des chasseurs professionnels étrangers, Baya ou Kaka généralement. En outre, les Pygmées chassent en permanence pour leurs « propriétaires ». (P. A.)

L'agriculture fournit l'essentiel de l'alimentation : le manioc est utilisé dans de multiples plats. Bâtons de manioc fabriqués avec les tubercules écrasés et bouillis, manioc cuit à l'étouffée ou en beignets, les feuilles mêmes sont souvent consommées. La consommation de feuilles est peut-être un trait particulier de l'alimentation éwôndo et des Boulou. Treize espèces de feuilles sont employées dans la cuisine, soit comme condiments, soit en purée, souvent pour rendre les sauces mucilagineuses. Avec le manioc, les bananes plantain constituent la base de l'alimentation. Le macabo, *xanthosema sagittefolia*, vient ensuite. Diverses variétés d'ignames sont très appréciées. Et cette orientation gastronomique des Fang, et en particulier des Beti, suffirait à prouver leur origine étrangère, puisque les ignames, tropicales plutôt qu'équatoriales, viennent assez mal dans la zone d'extension actuelle des Pahouins.

Le maïs est la seule céréale de consommation courante. Il est souvent offert en pâtes, en bouillies ou même en épis. La bière de maïs, centres urbains mis à part, paraît beaucoup moins employée que le vin de palme (sève d'*elaeis guineensis*). Le palmier à huile joue d'ailleurs un rôle très important dans l'alimentation. Source de lipides et de vitamines A, l'huile de palme est à la base des sauces et ragoûts mangés avec les tubercules et les céréales. Les arachides sont très employées (n'est-ce pas à elles que les Ewôndô doivent leur nom ?). La pâte obtenue après cuisson et pilage entre dans la confection de multiples plats et fournit l'essentiel de la ration de protéines. Enfin, une denrée mérite d'être mentionnée parce qu'elle est fort appréciée, et aussi parce que son emploi paraît absolument anti-économique : les pépins de courges. Des graines sont conservées, séchées, épluchées une à une, puis mises à bouillir et pilées. L'adresse nécessaire pour l'épluchage et le temps passé à cette opération paraissent soumis à un faible rendement (1).

2) Agriculture

Avant d'aborder la description de l'agriculture actuelle, il faut voir ce qu'elle était et ce qu'elle est toujours, dans certains secteurs traditionalistes. En effet, il semble bien que les méthodes ne se sont guère modifiées : de nouveaux produits cultivés se sont simplement ajoutés aux anciens. Il est probable que sous l'influence de ces produc-

(1) Mais les beignets à la pâte de graines de courge sont délicieux... Il se fait un commerce assez important de ces graines à destination des villes. (P. A.)

tions nouvelles l'ensemble des techniques (techniques matérielles, techniques juridiques, etc.) viendra à évoluer. Mais le mouvement ne fait que débuter et présentement la culture des arachides, du maïs et autres produits connus de longue date reste proche de ce qu'elle était il y a 40 ans, avant l'apparition du cacaoyer.

Agriculture traditionnelle

Jadis, chaque famille produisait tout ce qui lui était nécessaire et limitait son effort : aucun produit n'était commercialisé, aucune denrée n'était susceptible d'alimenter un courant d'échanges, mais toutes sortes de produits étaient cultivés. Pour les vêtements, des vieillards bané et éwôndo affirment que la culture et le tissage du coton étaient pratiqués par leurs ancêtres : il n'en saurait être question dans leur habitat actuel et cette tradition mérite simplement d'être apportée comme argument soit à ceux qui estiment que les Pahouins viennent de régions plus septentrionales, soit à ceux qui voient dans les Beti non pas de véritables Pahouins mais des pahouinisés (1). Chaque famille cultive du tabac, des piments ou condiments divers, bref tout ce qu'elle consomme. Chaque parcelle de terre témoigne d'ailleurs de cette polyculture, puisque toutes sortes de plantes y sont semées côte à côte, selon le système dit des cultures associées, opposé à la culture d'Europe où un champ est consacré exclusivement à une récolte.

Ce mélange de plantes diverses, évite probablement d'épuiser le sol d'un de ses éléments constituants. Un pied de maïs, par des racines superficielles, puise la nourriture dont il a besoin, tandis que les tubercules de macabo qui l'entourent vont, plus profondément, se nourrir d'autres éléments, et que quelques pieds d'arachides enrichissent la terre en y fixant l'azote. Et pourtant, par une précaution supplémentaire pour ainsi dire, d'une année à l'autre, le paysan varie ses semis. Procède-t-il consciemment à un assolement véritable ; est-il amené à agir ainsi par la durée des cycles végétatifs ou les exigences des plantes ?

Après nettoyage sommaire du terrain, par brûlis, les femmes sèment et plantent sur les essarts : courges, plantains, macabo qui produiront un an ou dix-huit mois plus tard, maïs qui sera en épis 5 mois après. Après récolte de maïs, une seconde période de culture est entreprise avec des arachides ; lorsqu'elles sont à maturité, macabos, manioc et plantains fournissent leur récolte. Le manioc reste longtemps en place et peut fournir au besoin des tubercules. Le cycle terminé, la terre est laissée en jachère et réoccupée par la brousse. Abandonnées sans espoir de retour aux temps des grandes migrations, les jachères sont aujourd'hui remises en culture après un délai dont la longueur varie avec le besoin de terres dû à la pression démographique, avec la qualité des sols, avec la qualité de leur régénération.

---

(1) Les Boulou appellent le coton *sui* et le kapok *sui duma* ; ni le cotonnier ni le kapokier ne poussent chez eux. (P. A.)

Il n'y a pas, on le voit, de longue période sans récolte.

Sauf le maïs, les arachides, les graines de courges, il n'y a pas de récolte susceptible d'être conservée en grenier : faits aussi importants pour la psychologie populaire que pour les techniques architecturales. Travaillant selon les principes traditionnels, une femme cultive annuellement 0,52 ha pour nourrir sa famille (1). Une autre méthode permet d'évaluer la quantité de vivres nécessaires pour nourrir la population : un recensement des récoltes a été fait en 1948 dans un des cantons de Sangmelima (2). Pour satisfaire aux besoins des 6 249 habitants, il n'y a pratiquement pas « d'exportation ». Le canton produisait 1 635 000 pieds de maïs, 2 049 000 de manioc, 824 190 de bananiers plantains, 687 800 de macabo. Il fournissait en outre 44 t de riz, 200 d'arachides. 85 180 arbres fruitiers fournissaient des fruits divers (Pachylobes, Estulis, oranges, etc.).

L'usage du feu pour le nettoyage des terres et l'absence d'engrais organiques expliquent probablement l'appauvrissement des sols et le nomadisme agricole qui en est la conséquence.

Le petit élevage est pourtant connu et pratiqué ; chèvres, chiens, volailles, cochons étaient et sont encore nombreux dans les villages. Ce bétail paraît n'avoir pas un rôle bien considérable dans l'alimentation, ni dans la vie économique. L'usage, fort peu répandu, de vendre des morceaux de porc date de ces dernières années. En fait, le bétail servait à faire des cadeaux quasi rituels, à payer des dots, et à célébrer des fêtes familiales : à l'occasion d'un mariage, d'un enterrement, d'une levée de deuil, deux ou trois chèvres étaient tuées pour nourrir la parenté.

Bien entendu, les bêtes ne vivent pas dans une étable et ne sont pas nourries. Les troupeaux vont errer aux abords des villages et n'hésitent pas à piller les jardins. Les querelles classiques d'agriculteurs contre éleveurs sont innombrables (avec cette nuance que nul ici n'est uniquement éleveur, ni uniquement cultivateur). L'usage des clôtures de haies s'était-il imposé pour éviter ces déprédations ou pour assurer la protection militaire des hameaux ? Quelle qu'en soit l'origine, cette pratique associée à l'élevage aurait pu permettre d'éviter l'érosion et de protéger la fertilité des sols. Actuellement, il serait nettement excessif de parler d'un système de clôtures, comme on pourrait le faire à propos des Bamiléké de l'Ouest-Cameroun. Ce système a-t-il jamais existé en pays pahouin et les modestes haies que l'on rencontre parfois autour des villages ou des plantations en sont-elles la trace ? Quoi qu'il en soit, cet usage pourrait être extrêmement bénéfique et son développement serait hautement souhaitable.

L'élevage est actuellement en recul, surtout dans les villages desservis par les routes. Les sacrifices pour lesquels les chèvres et poules étaient nécessaires tombent-ils en désuétude ? L'afflux de voitures et le nombre de poules écrasées ont-ils empêché le renouvellement du cheptel ? Ces causes diverses ont pu agir en même temps, mais la cause invoquée le plus souvent est le développement des cacaoyères. Faute de clôtures, l'élevage des chèvres et la plantation de cacaoyers sont choses incompatibles. Pour protéger leurs plantations ou éviter d'avoir de trop nombreux palabres, les propriétaires de troupeaux ont dû limiter leur activité.

---

(1) Moyenne obtenue avec 27 femmes (Ewôndo, Bané) dont les champs ont été mesurés en 1954 au cours d'une étude de budgets familiaux.

(2) Rapport de l'administrateur J. M. Soupault. Il faudrait pour un individu moyen : 250 pieds de maïs, 330 de manioc, 130 de plantains, 110 de macabo, 7 kg de riz et 32 d'arachides.

Agriculture moderne

Le cacao est, en effet, le symbole et l'élément essentiel d'une économie moderne. A travers cette culture et à travers les pratiques agricoles, juridiques ou économiques qu'elle entraîne, mille progrès ou germes d'évolution apparaissent dans la société entière.

Il serait injuste cependant de ne pas citer les autres activités économiques des pays pahouins, bien que leur influence et leur rendement financier les classent loin derrière le cacao. Le bois, dont l'importance a diminué jouait, il y a quelques décades, un rôle essentiel. Les entrepreneurs africains sont très rares dans ce secteur où l'équipement est complexe et coûteux. Un tonnage assez important de palmistes est commercialisé lorsque les cours sont favorables, bien que le palmier ne trouve pas ici les meilleures conditions de sol et de climat (1).

Mais le cacao reste le produit-roi. Sa culture est entrée dans les mœurs et marque les psychologies. Les planteurs se vantent du nombre de leurs arbres. Cette transformation est-elle profonde ? Balandier estime que non : « L'actuel intérêt attaché à la culture du cacao ne doit pas faire illusion, le Fang n'est pas naturellement agriculteur ; il fait du cacao dans la mesure où celui-ci fait de l'argent et des marchandises (2). »

Depuis 40 ans, des millions d'arbres ont été plantés : quelques chiffres suffiront à indiquer l'ampleur du mouvement. En pays bulu, la moyenne est d'environ 1 500 cacaoyers par homme actif pour Ebolowa, 1 100 pour Sangmelima, 950 pour Djoum. En pays béti, les plantations sont moins vastes, soit parce que la terre y était moins propice, soit parce que la densité de la population ne permettait pas de soustraire aux cultures vivrières de si nombreuses superficies. On compte cependant 413 cacaoyers par homme actif pour l'ensemble de la région de Yaoundé. La répartition par subdivision n'est pas sans intérêt car elle permet de comprendre l'extension des cacaoyers. La subdivision de Mbalmayo vient en tête avec 743 arbres par homme ; puis Djongolo, 655 ; Etse, 415 ; Akonolinga, 401 ; Saa, 378 ; Mfou, 347 ; Okola, 277. Le chiffre de Nanga Eboko ne mérite pas d'être pris en considération, la subdivision étant en partie dans une zone climatique

(1) Les Pahouins du Sud-Cameroun, Boulou et Ntoumou notamment, répugnent à grimper aux arbres et vendent fréquemment les régimes pendants à des Mekaé. (P. A.)

(2) Balandier et Pauvert, *Villages gabonais*, I.E.C.A., Brazzaville, 1952.

défavorable. Ebolowa est bien le centre de diffusion et la contagion de l'exemple explique bien la densité de moins en moins forte des cacaoyères. A Yaoundé ou à Akonolinga, les plantations sont moins denses parce que l'habitude de planter est plus récente. Mais les chiffres faibles de Saa ou d'Okola s'expliquent vraisemblablement par la difficulté de trouver des terres vides dans des zones où la densité peut aller jusqu'à 100 habitants au kilomètre carré. D'un autre côté, la raréfaction extrême de la population devient défavorable. Djoum (0,8 habitant au kilomètre carré) est moins richement planté que Sangmelima ou Ebolowa (8 à 10 habitants au kilomètre carré).

Mesurant l'importance des cacaoyers dans l'économie locale, les chiffres de répartition par homme ne donneront aucune indication quant à la répartition de la propriété des arbres et de la richesse. Toute la production est aux mains des Africains. Chacun tient à honneur de posséder une plantation. Les citadins, fonctionnaires ou employés, que leurs occupations tiennent éloignés de leur village d'origine, s'efforcent de créer une cacaoyère, même s'ils n'en recueillent pas le fruit avant leur retraite. Parmi les Boulou ou les Béti, tout homme marié est planteur. Au cours d'une enquête par sondage portant sur 490 familles rurales, on en a trouvé seulement 43 (moins de 9 %) ne jouissant pas des revenus d'une cacaoyère (1) : 7 vivent de la vente de produits agricoles divers, 15 se livrent à des travaux artisanaux, 9 sont salariés : employés de commerce, de missions, d'administration. Pour les 437 autres familles, le cacao est une ressource essentielle.

Le grand nombre de possesseurs va de pair avec une grande dispersion de la richesse et une certaine égalité des conditions sociales (2). Pourtant, les différences financières sont marquées : à considérer uniquement le revenu en argent et sans tenir compte de l'auto-consommation, 28 foyers disposent en moyenne de 3 720 F C.F.A. par an (3), 113 de 10 000 F C.F.A., 217 de 29 600 F, 87 de 71 500 F, 36 de 152 000 F, 5 de 440 000 F. Les gros revenus vont avec de vastes plantations mais aussi avec des recettes provenant de sources diverses : parmi les 5 familles jouissant des revenus les plus élevés, 2 seulement ont des revenus purement agricoles. Parmi les 36 de la catégorie immédiatement inférieure, 24 ont uniquement des revenus agricoles. La répartition des cacaoyères n'est ni la seule, ni peut-être la principale source d'inégalité. La production de cacao est considérable : 50 000 t environ pour le Cameroun, 3 000 t pour le Gabon (4). On comprend que cette culture joue un rôle essentiel dans l'évolution de la société pahouine.

En droit coutumier, elle a, par exemple, déterminé l'orientation du droit foncier. En donnant à chacun des possibilités de gains personnels, elle a accru l'indépendance des hommes et même des femmes à l'égard des patriarches. Permettant la constitution de biens durables et transmissibles, elle a contribué à poser en termes nouveaux le problème de la dévolution successorale.

---

(1) J. Binet, *Budgets familiaux des planteurs de cacao au Cameroun*, O.R.S.T.O.M.

(2) Sautter, Le cacao dans l'économie rurale du Woleu-Ntem, *Etudes centrafricaines*, 1951.

(3) 1 F C.F.A. = 2 F métropolitains. Les revenus ont été relevés en 1954, année où les cours du cacao ont été particulièrement favorables.

(4) La quasi-totalité de la production gabonaise provient du Woleu-Ntem et, particulièrement, des cantons Ntoumou. (P. A.)

A ne considérer que le domaine technique, la fixation au sol pour plusieurs générations a vraisemblablement mis fin au nomadisme proprement dit : les villages ne se déplacent plus guère. Mais un certain nomadisme agraire restera inévitable si un mode de régénération rapide des jachères n'est pas adopté.

L'outillage s'est considérablement accru. Une hache dont le fer petit et étroit, terminé par une soie était fichée dans la grosse tête d'un manche en bois, une daba construite de façon semblable, mais au fer plus rond et au manche moins lourd (1), une matchette constituaient les outils essentiels. Il faut maintenant y ajouter le sécateur, l'échenilleuse ou son imitation artisanale, la lance à cacao.

Des caisses ou des paniers servent de bac pour la fermentation des fèves, un toit abrite les claies où celles-ci sont mises à sécher. Certains ont songé à acheter des pulvérisateurs Vermorel pour traiter leurs arbres, d'autres rêvent de moto-faucheuses pour nettoyer le sol.

3) Commerce

Les planteurs disposent de quelques recettes ; outre l'outillage, mille besoins nouveaux sont nés, que le commerce doit satisfaire.

Fait étrange à constater, il n'y a absolument aucune tradition commerciale chez les Pahouins. Pour payer les dots, les anciens se servaient de pointes d'ivoire ou de morceaux de fer façonnés en forme de flèches. Mais était-ce là une monnaie ? Rien ne s'achetait, rien ne se vendait. Et cependant, selon Balandier, la recherche des richesses représentait l'activité essentielle des hommes (2), en dehors du travail régulier, peut-être d'ailleurs parce qu'il n'y avait pas de commerce et d'échanges. A travers les récits, il semble que les ancêtres n'aient pu se procurer les objets venant des pays lointains que par des *bilaba*, et non par des achats. Le *bilaba* se rapproche des potlaches par son caractère de lutte. Au cours d'une visite, l'hôte donne à son ami toutes sortes de présents en le défiant de pouvoir en faire autant. Plus tard, celui-ci devra fournir plus encore qu'il n'a reçu. Il s'agit donc à la fois d'un échange et d'une lutte de prestige (3). Les *bilaba* ont vraisemblablement servi à distribuer les produits en provenance de l'Europe (sel, armes, vêtements) et à les échanger contre l'ivoire récolté dans l'intérieur, la viande de chasse, ou les chiens que certaines tribus consomment. C'est en général à de tels échanges que font allusion les vieux récits. Mais on peut à peine parler de commerce pour des dons et contre-dons aussi ritualisés. Et rien d'autre ne permet de supposer une vie économique comportant des échanges. De Yaoundé à Brazzaville, il n'y a pas de marchés, ou plus précisément ceux qui existent aujourd'hui ont été établis par les Européens ou à leur instigation (1).

---

(1) La soie de la houe, enfoncée dans une branche en forme de crochet est, en outre, ligaturée sur celle-ci avec une liane. Les vieilles femmes utilisent encore le bâton-à-fouir, qui a, ou a eu, une signification rituelle. (P. A.)

(2) Cf. LARGEAU (n° 48), pour le rôle mythique de l'araignée dans la fabrication des marchandises « chez les morts ». (P. A.)

(3) J. GUILBOT, *Journal de la Société des Africanistes*, 1951, t. XXI ; G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, P.U.F., 1955, p. 182.

Une étude attentive des noms de villages dans plusieurs subdivisions n'a pas permis de trouver un nom qui paraisse lié aux idées de marché, d'échange, de commerce. Les vocabulaires sont d'ailleurs de plus en plus limités sur ces sujets.

Et dans ce pays si peu préparé à une vie économique, l'économie mondiale pénètre avec toute sa complexité, imposant à la production totale un prix d'achat aux variations duquel les planteurs ne peuvent évidemment rien comprendre : leur désarroi est normal puisqu'ils n'ont même pas pu, par des commerces traditionnels, se familiariser avec les idées de prix, de besoin, de marchandage...

Il va sans dire que l'époque où le sel était la marchandise la plus demandée est depuis longtemps dépassée. Le sac de sel figure pourtant dans les cadeaux traditionnels de mariage, et la fabrication de sel avec les cendres lessivées du palmier est encore connue, mais le produit n'est vendu, et bien rarement d'ailleurs, que pour ses propriétés médicales.

Les achats se sont diversifiés à l'extrême, comme on peut en juger par la répartition des dépenses dans un budget familial moyen (2) :

Alimentation	14	%	Ustensiles de ménage	1,9	%
Textiles	17,4	–	Equipement	7,7	–
Dot	13	–	Impôts	8,5	–
Logement et mobilier	7,5	–	Médicaments	1,3	–
Literie	1,5	–	Education	0,9	–
Eclairage et entretien	3	–	Cadeaux et divers	6	–
Voyages	2	–			

L'alimentation comporte maintenant, même en brousse, des produits importés comme le stockfish ou comme le pain, les sardines, le sucre ou le lait condensé dont la consommation est plus irrégulière. Les vêtements constituent le principal chef de dépense. L'empressement à suivre la mode parisienne n'est peut-être pas un trait ethnique propre aux femmes pahouines, mais c'est un caractère géographique bien particulier au Sud-Cameroun : aussi les tissus vendus sont-ils pour une bonne proportion ceux vendus en Europe. Les impressions particulières à l'Afrique, les *wax-prints*, reculent. Lingerie, bonneterie, chaussures, témoignent de ce raffinement qui va avec la richesse. L'achat des objets durables classés sous la rubrique « équipement » (bicyclettes, phonos, lampes à pression) en est un autre symptôme, comme la transformation des besoins pour les ustensiles de ménage.

---

(1) Cette absence est également signalée par BALANDIER, *op. cit.*, p. 544.

(2) Ces chiffres extraits des *Budgets familiaux au Cameroun*, p. 150, ne tiennent pas compte, rappelons-le, de l'auto-consommation.

Si les marmites sont toujours l'instrument de cuisine essentiel, les « émaillés » sont durement concurrencés par la faïence et le verre. On trouve partout des couvertures mais, en outre, l'emploi des draps devient plus fréquent.

La simple liste des marchandises montre bien l'importance actuelle du commerce. Les autochtones ne l'ont pas toujours compris faute de goût pour cette profession ; ils n'ont pas créé d'entreprises commerciales et ont souvent laissé faire des immigrés : gens de la côte familiarisés depuis plus longtemps avec les usages européens, et surtout Bamiléké ou « Haoussa » qui possèdent, eux, des traditions commerciales solides et une grande habileté dans ce domaine. Les Boulou en particulier méprisent le commerce et refusent de s'y adonner. Les autres peuples pahouins ne manifestent pas une antipathie aussi brutale, mais leur activité commerciale reste très limitée.

Est-ce à cette carence des autochtones et à cette mainmise des « étrangers » qu'il faut imputer l'organisation et la localisation du commerce dans la région ? En effet, les villages sont extrêmement mal desservis : les marchés sont rares et les boutiques rurales également. Peut-être faut-il marquer une différence entre les divers groupes pahouins ou pahouinisés : si le commerçant villageois est toujours un personnage rarissime en pays boulou, malgré la richesse, au moins relative, des planteurs, il n'est pas inconnu en pays éwôndô et se rencontre plus fréquemment chez les Éton, où les ressources sont pourtant plus faibles. Faute de commerce local, la collecte des produits, et plus précisément du cacao, posait un problème difficile : l'intervention des acheteurs apportait une solution. Les maisons de commerce leur avancent de l'argent et achètent les tonnages qu'ils peuvent collecter. De case en case, le long des pistes, l'acheteur négocie les achats avec les planteurs. A côté de ces « achats par colportage », le développement des ventes par colportage aurait pu paraître logique. Et pourtant, c'est un phénomène tout récent, lié au développement des transports par auto et bicyclette. Mais, tandis que les acheteurs sont en général originaires du pays, les colporteurs sont le plus souvent des étrangers.

Les achats porte à porte entraînant mille inconvénients, l'administration s'est efforcée de créer des marchés ruraux, afin que la publicité des opérations et la concurrence en garantissent la correction. Ces marchés représentent une tentative pour implanter le commerce en milieu rural : ils ne sont pas limités à l'achat du cacao ou des palmistes ; des commerçants africains s'efforcent d'y vendre tissus, quincaillerie ou produits alimentaires. Mais ils sont encore trop récents pour que l'usage en soit solidement implanté, pour qu'ils aient une existence propre. Peut-être faudrait-il, ici encore, mettre à part certains cantons éton où il existe des marchés ruraux paraissant vraiment indigènes.

Bien qu'ils soient d'origine européenne, les marchés qui se tiennent chaque jour dans les chefs-lieux de subdivisions sont parfaitement entrés dans les mœurs. A l'origine, ils furent créés pour l'alimentation des agglomérations formées autour des postes administratifs ou missionnaires. Puis des commerçants professionnels vinrent y offrir des marchandises importées aux villageois venus vendre les produits de leurs champs. Aujourd'hui, ces marchés sont parfaitement réguliers et attirent le public dans un rayon de 20 km. Leur importance varie avec celle de la subdivision considérée ; on peut retenir à titre d'exemple les chiffres suivants, obtenus par l'étude du marché de Sangmélima : deux cents femmes viennent vendre des légumes, du maïs ou des fruits de leurs jardins. Des revendeuses d'huile de palme, après avoir acheté litre par litre en brousse, viennent y vendre quelque 10 à 20 litres. Des jeunes garçons vendent cigarettes, morceaux de sucre, sandwiches ou verres de café, tandis que des femmes apportent des beignets. A côté de ces commerçants d'occasion, d'autres travaillent à plus grande échelle : une vingtaine vendent des poissons séchés et fumés, préparés sur la côte ou des stockfish (séchés et salés) importés d'Europe, tandis que, dans leurs échoppes, soixante « market boys », vendeurs de tissus, d'émaillés, ou de quincaillerie, attendent les clients.

Le nombre des artisans groupés autour du marché, le nombre des cars, des camions aménagés ou des bicyclettes qui ont amené les chalands, montrent bien qu'il ne s'agit pas d'une institution artificielle. Le marché tend maintenant à devenir un des éléments de la ville.

Il partage ce rôle avec les boutiques. Commerçants européens et commerçants africains travaillent selon les méthodes occidentales, sont à la fois grossistes et détaillants. Ils s'efforcent de maintenir leurs relations commerciales avec les détaillants africains qui savent fort bien aller de fournisseur en fournisseur pour comparer marchandises, prix et conditions. En même temps, ils vendent directement au public. De telles boutiques sont rares hors des villes : ici, comme pour les marchés, les villages sont peu touchés par la vie économique.

4) Les villes

Ce manque de dynamisme de la brousse se comprend si l'on se reporte aux conditions du peuplement : la dispersion de l'habitat est très nette. Il n'y a pas, à proprement parler, de village, mais une poussière de hameaux. Au Cameroun, les villages sont très petits : 230 habitants en moyenne. Encore s'agit-il d'une unité de commandement : leur village se divise en nombreux hameaux de 5 à 20 cases groupées autour de celle du chef de famille.

Au Gabon, les leaders fang s'inquiètent de cet émiettement de la population et ont lancé des mots d'ordre de regroupement de villages. Chez eux, en effet, la dispersion est peut-être plus marquée encore. « La moyenne des habitants par village varie de 42 (territoire de Mitzic) à 105 sur Oyem et presque à 138 dans le canton fang de Makokou (1). »

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier si la dispersion est naturelle dans un pays où aucune autorité ne s'était imposée, où le seul pouvoir certain était celui du chef de famille, ou si au contraire elle témoigne d'une anarchie nouvelle, d'un individualisme exacerbé. Signalons simplement que les hameaux sont plus gros en pays bulu qu'en pays éwôndô ou bané, alors que les institutions politiques anciennes des Éwôndô et des Bané semblent avoir donné aux chefs de tribus des pouvoirs politiques, des insignes, dont il ne paraît pas avoir été question dans les coutumes bulu. Avec un début de concentration du pouvoir politique coïnciderait une dispersion plus grande de l'habitat.

---

(1) BALANDIER et PAUVERT, Les villages gabonais, *Mémoire I.E.C.A.*, Brazzaville, 1952.

Il reste qu'aucun point de concentration n'imposait une cristallisation quelconque à une masse amorphe. Ceci, lié à l'absence de commerce, marque bien le caractère nouveau et artificiel des villes. Toutes sont de création récente, et cependant, elles sont devenues nécessaires.

Leur rôle dans le commerce extérieur de la contrée est évident, mais leur activité dans l'économie régionale n'est pas moins essentielle. En effet, jadis, sous l'influence de besoins limités, la population ne pratiquait guère la spécialisation : chaque groupe se suffisait à lui-même. Aucune division du travail, sauf le partage des tâches masculines et des tâches féminines, ne s'imposait. Seuls les forgerons étaient en possession d'une technique spéciale, leur permettant d'exercer un métier. Encore n'étaient-ils pas castés : un forgeron pouvait s'allier par mariage avec n'importe quelle famille et un fils de cultivateur pouvait devenir forgeron.

Chacun pouvait extraire du minerai de fer, mais seul un homme d'art, ayant acquis connaissances et pouvoir magique, pouvait façonner le métal. La différenciation professionnelle, on le voit, est encore rudimentaire. Peut-être coïncide-t-elle avec un niveau technologique médiocre : l'outillage est sommaire : une pierre employée comme enclume, une barre de fer comme marteau, un soufflet de forge. Le forgeron ne paraît pas avoir été ce personnage mystérieux et redouté que l'on rencontre dans d'autres civilisations. Tout au plus peut-on penser qu'il y eut des interdits sexuels pendant certaines phases du travail, ce qui pourrait supposer un aspect magique ou religieux (1).

Le petit nombre des objets utilisés n'exigeait pas une véritable division du travail : un morceau d'ivoire rainuré servait à marteler des écorces pour les assouplir et permettre de les utiliser comme vêtements. Cette technique a évidemment disparu. Quelques poteries, des bols de bois remplacés maintenant par des objets importés. On trouve encore assez fréquemment des tambours d'appel, des louches ou cuillers de bois sculptées par des artisans, des mortiers. Les fers de lance se vendent couramment sur les marchés. Les arbalètes sont de moins en moins employées et les chasseurs fabriquent eux-mêmes leurs filets.

Les besoins, plus variés maintenant, ont donné naissance à de nombreuses spécialisations professionnelles. Certaines sont représentées dans les milieux ruraux, mais la plupart des artisans résident en ville : c'est là qu'ils ont appris leur métier, qu'ils trouvent plus facilement matériaux et outillage, c'est là aussi que l'affluence leur permettra, pensent-ils, de grouper des commandes nombreuses.

---

(1) Miss Kingsley, *Travels in West Africa*, Londres, 1897 ; notons pourtant « un important art de la poterie, un travail du fer qui mérite une notation spéciale en raison de son excellence, une technique du traitement du latex, un art du vêtement tressé » (*in* : Balandier, Village fang, *Etudes centrafricaines*, 1951).

Certains métiers sont implantés de longue date, comme ceux de tailleur, de maçon, de menuisier. Mais, si les Pahouins sont nombreux dans les métiers du bois et du bâtiment, ils sont souvent concurrencés comme tailleurs par des immigrés. De nouvelles professions naissent souvent contrôlées aussi par des étrangers : photographes, matelassiers, mécaniciens. Cette simple liste des professions les plus répandues permet de deviner l'amélioration de l'habitat ; portes et fenêtres, tables, chaises, armoires, lits, matelas sont maintenant assez couramment employés.

Les villes remplissent un rôle essentiel et sont parfaitement incorporées au pays, puisque c'est là que les ruraux vont faire exécuter les objets dont ils ont besoin. Le caractère disparate de leur peuplement étonne. Des immigrés venus de toutes les régions du Cameroun, ou de l'A.E.F. leur donnent un caractère cosmopolite, alors que la brousse n'a pas subi un brassage aussi complexe.

Il ne faudrait pas cependant s'exagérer l'opposition entre ruraux et citadins : bien des paysans ont séjourné quelques années dans les centres et y ont conservé des relations. L'émigration a été assez active il y a 30 ans et certaines tribus pahouines étaient très fortement représentées sur les chantiers forestiers. Vers les villes, le mouvement était également marqué : « Le développement des plantations de cacao au Woleu-Ntem, en transformant la condition des villageois, semble bien avoir été la cause principale de l'arrêt de l'émigration en 1930. » Cette remarque de Sautter à propos des Fang est vraie aussi des Boulou et — peut-être à un moindre degré — des Béti et tribus assimilées, plus serrées dans leur territoire.

Béti, Boulou ou Fang constituent une petite bourgeoisie plutôt qu'un prolétariat sans ressources. Les chiffres suivants indiquent la proportion relativement faible de manœuvres (1).

RÉPARTITION PROFESSIONNELLE DES ÉMIGRÉS PAHOUINS A DOUALA

	Manœuvres	Ouvriers	Professions intellectuelles	Commerçants et patentés
	%	%	%	%
Béti	37	55	1,9	6
Boulou		60	40	

Une étude sur Dolisie, Baronga et Poto Poto-permet de faire des constatations semblables (2) pour les professions.

---

(1) M. Soret, *Démographie et problèmes urbains en A.E.F.*, I.F.A.N., 1954.

(2) D'après J. Guilbot, *Petite étude sur la main-d'œuvre à Douala*, I.F.A.N., Cameroun, 1947.

La proportion d'individus instruits est parmi eux de 40 % et, ce qui est plus important, la proportion d'individus très instruits est relativement forte.

POTO-POTO : NIVEAU CULTUREL DES « FORESTIERS COTIERS »

Illettrés	Instruits	Titulaires du C.E.P.	Titulaires du brevet
610	390	111	56

Après avoir passé une période en ville, des émigrés rentrent dans leurs villages d'origine, diminuant ainsi la séparation entre les deux. De leur côté, les broussards viennent souvent dans les centres (1) et l'on constate alors que chaque chef-lieu de subdivision est un centre d'attraction véritable. Bien que neuves, ces villes ne sont pas artificielles. Un autre fait en témoigne : la répartition socio-professionnelle de la population urbaine est pratiquement constante d'une ville à l'autre : preuve qu'elle répond à des nécessités constantes elles aussi.

Pour 100 habitants, on rencontre en général : manœuvres, 16,5 ; employés de commerce, 12 ; commerçants, 8,3 ; chauffeurs, 6,9 (et motorboys 4,3) ; employés des services publics, 6,7 ; domestiques, 5,8 ; menuisiers, 4,9 ; maçons, 4 ; cultivateurs, 3,5 ; tailleurs, 3,2 ; mécaniciens, 2,9 ; photographes, 0,8 ; bouviers, 0,5 ; catéchistes, 0,1 ; sans profession, 9, etc.

Telle est dans ses grandes lignes la répartition actuelle. Retenons simplement qu'avec la diffusion d'une culture nouvelle, la société tout entière se modifie. Les techniques et outils employés se sont enrichis et diversifiés, en même temps que les conditions sociales.

J. B.

---

(1) Un chiffre précise le nombre de ces voyages : pour 480 budgets concernant au total quelque 2 000 individus, 1 116 voyages ont été dénombrés (J. Binet, *op. cit.*, p. 112).

Chapitre V

ORGANISATION SOCIALE

1) Formes d'établissement, habitat

Au groupe social de base, la famille patriarcale (*nda bôl* = lit. maison des gens) correspond le hameau ou village élémentaire, *jal* (bulu, pl. *mal* ; fañ, éwôndo : *dzal*), généralement désigné du nom du patriarche (*ésa* = père ; *nlôl* = aîné), mais portant parfois, lorsqu'il est isolé, un toponyme spécial (*éyôlé* = nom propre, désignation ; le nom d'une personne est plutôt *jôé* — f. : *édzoé*). Ces *mal* sont le plus souvent groupés en villages pluri-familiaux, parfois pluri-claniques, *minlam* (sing. : *nlam*), ce dernier terme désignant tout à la fois le groupe d'habitations et le terroir qui en dépend. Le *nlam* a toujours un toponyme propre qui peut faire allusion à sa situation géographique : *nkôlayôp* = sur la colline ; à une particularité topographique ou botanique : *ako'abele* = pierre dressée, *ajap* = nom d'un arbre, *ma'an* = carrefour ; à un incident marquant de sa fondation : *ébolewo'o* (Ébolowa) = chimpanzé pourri, le village ayant été fondé à un endroit où l'on avait trouvé le corps d'un chimpanzé, *menjikôm* = de *me nji kômbo*, je n'ai pas voulu, la famille des fondateurs n'ayant pas voulu aller plus loin ; ou d'un sobriquet ou nom fantaisiste : *mañ* = mer, l'emplacement ayant été jugé « beau comme la mer », *kamelôn* = = Kamerun « parce qu'un Blanc nous avait dit que le pays s'appellerait ainsi désormais », *évuzok* = estomac d'éléphant, à cause de l'appétit de ses habitants, etc. Il arrive aussi que le nom d'un village reprenne celui du village d'origine de son fondateur, parfois accompagné d'une indication comme *baa* = second, *mfefé* = nouveau, ou du nom de son fondateur ou de son chef : *Meyo me Nkulu* le Méyo de Nkulu.

On a décrit plus haut l'avance en saut-de-mouton des petits groupes pahouins au moment de l'invasion. Chacun de ces groupes correspondait en général à un hameau — *jal* — ou à un village — *nlam* — ou plutôt aux cellules familiales correspondantes : *nda bôl* ou *mvôk*. Le groupe en migration conservait des droits sur l'emplacement abandonné *(bilik)*. De nos jours la migration de villages entiers est beaucoup plus rare. On assiste plutôt soit à l'essaimage de villages trop peuplés par rapport à la quantité de terres disponibles pour les plantations (en particulier, au Cameroun surtout, de terres proches d'une route carrossable), soit à une sorte d'explosion ou de désintégration sociale, ce dernier phénomène étant particulièrement sensible chez les Fang, où il a été bien décrit par Balandier. L'action administrative a souvent joué un rôle primordial dans les dernières migrations ; au Gabon, par exemple, on a essayé de déplacer des villages entiers, pour des raisons administratives, économiques ou sanitaires, mais, ce faisant, on a « cassé » des collectivités déjà rendues fragiles par la disparition des nécessités défensives anciennes et les transformations de l'économie résultant de la colonisation. Les villages nouveaux, souvent reconstitués sans tenir compte des structures claniques et familiales antérieures, n'avaient plus aucune cohésion et éclataient en petits hameaux mal enracinés et faiblement peuplés, se déplaçant continuellement de façon anarchique et cherchant le plus souvent à échapper au contact de l'administration. Depuis 1946, sous l'impulsion notamment du député Aubame, Fang lui-même, existe au Gabon un mouvement de regroupement des villages par clans, dont les résultats ne semblent pas avoir correspondu aux espérances de ses initiateurs.

La situation est sensiblement différente au Cameroun, où l'introduction précoce de la culture du cacao (avant 1914, en pays éwôndo et dans le Nord du pays bulu) a considérablement freiné le nomadisme villageois, les planteurs répugnant à s'éloigner des plantations. Lorsqu'il y a migration, il s'agit plutôt de l'essaimage d'une partie des habitants qui vont fonder un nouveau hameau dans un emplacement propre aux cultures, sans qu'il y ait désormais de correspondance obligatoire entre structure familiale et habitat : le nouveau *jal* ne correspondra plus forcément à une famille, mais pourra grouper plusieurs foyers relevant de lignées *(mvam)* différentes et non apparentées.

Le village pahouin d'autrefois était conçu pour la défense. Situé dans une clairière oblongue, généralement à une portée de *nkul*, tambour-téléphone, du village le plus proche (3 à 4 km), il comprenait deux rangées de cases rectangulaires, jointives, pignon à pignon, de part et d'autre d'une cour ou rue centrale *(nseñ)*, barrée à chaque bout par un corps de garde *(aba, abeñ)* ne ménageant qu'une entrée étroite, souvent en chicane, barricadée chaque soir. Toutes les portes ouvraient sur la *nseñ*, les parois extérieures ne comportant que quelques meurtrières. Le village s'entourait parfois d'un fossé *(ésalak)* et de chausse-trapes, parfois aussi d'une palanque *(akak)*. Les plantations vivrières *(mefup)* les plus importantes étaient en forêt, souvent assez éloignées, mais près du village, derrière les cases, se trouvaient des bananeraies et des potagers, alors que les plantes médicinales *(bilok bi mebiañ)* étaient, de même que le tabac, cultivées dans la *nseñ* centrale. Les parois des cases étaient faites d'écorce (celle de certains ficus en particulier) détrempée, puis battue à plat et séchée pour former des planches : ce sont les « carbotes » (de l'anglais *cardboard*) encore en usage sur la Côte. Ces planches étaient fixées au moyen de lianes et de chevilles sur des poteaux plantés en rectangle. Le toit à double pente était en « tuiles » de folioles de raphia *(óbaé*, pl. *abaé)* pliées en deux et épinglées avec des éclats de bois sur des voliges, faites avec les éclats de la nervure maîtresse de la feuille, parallèles à la faîtière. Celle-ci reposait sur des poteaux fourchus, dont les deux centraux avaient une signification magique et étaient en général sculptés ou tout au moins peints. Les dimensions de ces cases d'habitation dépassaient rarement 6 m sur 3, alors que celles des *meba* (corps de garde) pouvaient atteindre le double. Dans chaque foyer, l'homme avait sa case personnelle où il gardait ses biens *(biôm)* principaux : caisses contenant les pagnes, etc., armes, tambours, « médicaments » *(mebiañ)*, siège personnel, masques et accessoires magiques... Les cases des femmes, accolées à la sienne, et où couchaient les jeunes enfants, servaient de cuisines et contenaient les paniers de transports, les paniers-greniers *(binaan)*, les poteries *(viek)* ou « negro-pots » d'importation *(minkeñ)*, la claie-séchoir, les haveneaux, mortiers et autres ustensiles féminins. Les jeunes hommes célibataires couchaient dans le corps de garde, les jeunes filles avec les femmes. Un *jal* habité par une famille de moyenne importance pouvait avoir une cinquantaine de mètres de long. Les grands *minlam* atteignaient un demi-kilomètre, la *nseñ* étant alors divisée en sections par les *meba* secondaires de chaque famille. Le chef habitait au milieu et avait une *aba* plus grande que celle des autres familles.

Les villages de ce type ont à peu près complètement disparu. Il subsiste des cases d'écorce dans quelques villages écartés, au Gabon, mais elles sont de plus en plus rares. Pratiquement, on trouve à peu près partout la case en banco armé (l'armature est en lattes de nervure maîtresse de raphia, improprement appelée bambou), imposée en pays bulu, vers 1925, par un administrateur surnommé *Nkulu* (= la Tornade), et qui a fait tache d'huile dans tout le pays pahouin. Ces cases sont le plus souvent rectangulaires mais tendent, dans les villages riches, à s'inspirer de formes européennes, avec un plan en T, en U, ou en H, des vérandas, des douchières en appentis. Elles sont souvent crépies au kaolin *(fem)*, parfois mélangé d'ocre rouge ou vert ou de bleu à linge importé. Le toit reste le plus souvent en tuile de raphia, mais il peut être à quatre pentes ou encore plus compliqué, copié sur les toits européens. Chaque famille a son cabinet d'aisances *(éduk)*.

La forme des villages a changé également. Le plan le plus répandu conserve la *nseñ* centrale unique, mais les cases sont sur quatre lignes de part et d'autre, séparées et non plus jointives. Les cases des hommes sont les plus proches de la route, celles des femmes, appelées maintenant *kisin* (cuisines) rangées derrière ou parfois autour de celle du mari. Le crépi est souvent peint à fresque de sujets variés ; copies d'images de magazines, sujets religieux, illustration, en pays bulu, du roman *Nnanga kôn* (1), portraits d'Européens célèbres localement ou mondialement. L'*aba* a perdu son caractère défensif et se présente souvent comme un hangar aéré, avec un toit assez bas pour bien protéger du soleil. Certains villages sont orientés perpendiculairement à la route, d'autres ont un plan en L, en Y, avec plusieurs *minseñ*. Les « concessions » familiales sont séparées par des haies d'euphorbe, de croton, d'hibiscus, de bougainvillées. On trouve parfois des bergeries, alors que dans les villages d'autrefois (et la plupart des modernes) le petit bétail erre en liberté. Le village comporte souvent une case des hôtes *(ayok)*.

---

(1) Le meilleur peintre boulou de ces dernières années était David MONEWOSO, Yemfek de Sangmélima qui, non seulement a fixé les types des héros de *Nnanga kôn*, mais encore est un bon portraitiste et un remarquable animalier.

Dans la construction, l'homme se charge généralement de la charpente et de l'armature, laissant aux femmes la préparation et la mise en place du banco. Mais les cases à l'européenne, avec leurs huisseries compliquées et leur sol souvent cimenté, sont de plus en plus l'œuvre d'artisans spécialisés, payés pour diriger le travail de la main-d'œuvre familiale fournie par le propriétaire. Ils ont cependant conservé, à côté de la désignation anglaise de *mason*, le vieux nom de *nloñ nda* = = lit. tisseur de case, qui date des cases en écorce cousue (1).

2) Groupements et parentés

Les grandes divisions de la société pahouine sont à la fois précises, dans l'esprit de ses membres eux-mêmes, et incertaines pour l'observateur européen, toujours tenté de les articuler en organigrammes accessibles à sa « logique » et gêné par les variations ou les confusions dialectales de leur terminologie. Le R. P. Trilles, se fondant sur l'observation des seuls Fang gabonais, parvenait à une sorte de reconstitution paléontologique de la « nation fang », extrêmement théorique, mais cependant non dépourvue de tout fondement, puisqu'on retrouve ses traces dans le mouvement contemporain du Regroupement Pahouin, incarné au Cameroun par le parti de l'U.T.N.K. (Union Tribale Ntem Kribi). De telles constructions restent bien hasardeuses dans l'état actuel de nos connaissances et il vaut mieux se borner à une description pure et simple en ayant le moins possible recours à l'interprétation, laquelle, en tout état de cause, doit être faite au mode dubitatif.

Je me contenterai donc ici de tenter de saisir la société pahouine à trois niveaux de structure importants, en insistant encore sur ce qu'une telle démarche a forcément d'arbitraire et d'incomplet.

Ces trois niveaux sont à la fois les plus aisément perceptibles à l'observateur européen et, semble-t-il, les plus significatifs aux yeux des Pahouins eux-mêmes. Ce sont, ce que je baptiserai, faute de mieux et parce que ce sont les termes retenus notamment par l'administration, la tribu, le clan et la famille-étendue ou famille-villageoise. Il faudra aussi dire un mot des structures intermédiaires, lignées, fractions, groupe villageois, et s'étendre un peu plus sur la famille-foyer ou famille-restreinte, dont l'importance va croissant.

(1) L'habitat continue à évoluer : les huisseries (portes, fenêtres et volets) sont employées couramment. Les dimensions des édifices amènent à construire une véritable charpente. Enfin, la possession d'un toit de tôle est le signe de la richesse. Depuis ces dernières années, un véritable engouement pour l'amélioration de l'habitation est né : au Cameroun, on peut estimer que 10 % des habitations actuellement construites en brousse sont du type le plus moderne. (J. B.)

a) *La tribu*

Je désigne par « tribu » ce que Trilles appelle « groupe », réservant, avec beaucoup d'observateurs gabonais, le terme « tribu » à ce que je baptise « clan ». C'est qu'en effet, il n'existe guère dans le Sud-gabonais qu'une seule « tribu » au sens où je l'entends, celle des Fang proprement dits, ou Fang-Fang, comme disent les auteurs espagnols.

Je ne connais pas de mot pahouin désignant expressément la tribu. Trilles le rend par *mfulane meyoñ*, c'est-à-dire « ensemble des clans ». En fait, et c'est sans doute significatif, le terme le plus couramment usité est *ayoñ*, qui désigne aussi bien ce que j'appelle le clan ; *mfulane meyoñ* est employé surtout quand il y a lieu de préciser qu'on parle du niveau de structure supérieur, parfois désigné aussi comme *ngum ayoñ*, « le clan tout entier », ou *meyoñ mese*, « tous les clans » (1). Cependant, il y a bien une réalité de la tribu, malgré cette incertitude dans sa désignation. Elle est connue sous un nom propre — Fang, Boulou, Ntoumou, Êwôndo, *etc.* — et ses membres ont un sentiment effectif d'appartenance.

Les tribus ont le plus souvent une zone géographique d'habitat homogène, mais ce n'est pas une règle absolue : les Mvaé sont répartis en deux blocs, séparés par les Ntoumou ; de même, il y a des noyaux fañ isolés au Nord du pays bulu.

J'ai rappelé (*supra*, p. 16) la légende qui fait remonter la formation des tribus à la séparation des enfants de l'ancêtre Afiri Kara, après le passage de la Sanaga. Chaque tribu se composerait donc des descendants d'un de ces ancêtres mythiques, ayant suivi une route de migration distincte et s'étant plus tard fixé dans une zone particulière de nomadisation agricole. L'explication fournirait une définition satisfaisante, mais elle est en contradiction avec une autre tradition, paraissant mieux attestée, et selon laquelle les mêmes clans se retrouvent au sein de toutes les tribus. Cette dernière tradition s'accorde mieux avec les aspirations à l'unité de la « nation pahouine ». Les tribus seraient alors des groupements de fait, de composition clanique identique, au sein de chacun desquels se retrouveraient des descendants de plusieurs ancêtres mythiques et non d'un seul comme dans la théorie précédente.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas contestable que la tribu existe bel et bien, et se manifeste en particulier *contre* les tribus voisines, alors même qu'il serait admis que celles-ci auraient la même composition clanique : le récit des guerres anciennes, le spectacle des rivalités actuelles sont là pour en témoigner.

Ajoutons que certaines tribus ont une origine traditionnelle non pahouine, encore qu'elles fassent bien partie du groupe. C'est le cas des Mbida-Mbane et Mvog-Nyenge qui descendraient d'esclaves des Pahouins ; des Fong, qui proviendraient du mariage d'un Bané avec une femme pygmée, peut-être d'autres. Nous verrons qu'il est difficile dans certains cas de savoir s'il faut classer certains groupes parmi les « tribus » ou parmi les « clans ».

---

(1) Les traducteurs américains de la Bible ont rendu par *ayoñ* aussi bien « peuple » que « tribu » ou « royaume ».

La tribu n'avait autrefois aucune organisation politique d'ensemble : il n'y a pas de mot signifiant proprement « chef ». Les individus désignés pour la mener à la guerre, la représenter dans une négociation commerciale ou politique, n'avaient qu'une autorité temporaire, personnelle et toujours mise en question. Les liens de parenté clanique étaient beaucoup plus forts et marqués que les liens tribaux. Cependant, il existait des associations politico-religieuses, comme le *ngil*, aujourd'hui très mal connues, qui transcendaient les barrières claniques et donnaient une certaine cohésion tribale. D'autre part, certains individus pouvaient avoir une influence, parfois une autorité, mais jamais un commandement permanent, s'étendant au delà des limites de leur clan. Il s'agissait certainement le plus souvent de dignitaires des associations initiatiques : le *nsig nlo*, grand juge des Bané, était probablement un initié de rang élevé du *ngil*. Le *njôô bôt* (commandeur de gens, chef de guerre), l'*ével* (« capita », chef de caravane), le *nkukuma* (1) *(rico hombre)* n'avaient par contre qu'une autorité de circonstance et dans un cercle restreint.

b) *Le clan*

J'appelle « clan » ce que la plupart des Pahouins appellent *ayoñ* (*mvóg*, *mvôk* dans certaines tribus du Nord) (2). C'est peut-être la structure fondamentale de la société pahouine, en tout cas, celle que les Fang du Gabon ont essayé de reconstituer en priorité, le regroupement des villages devant se faire, à leurs yeux, en fonction de celui des *megoñ*.

L'*ayoñ* comprend l'ensemble des descendants patrilinéaires d'un ancêtre commun, les enfants naturels des filles qui en font partie, et les adoptés. Il a un nom, une devise tambourinée *(ndan)* souvent des interdits *(bilyi, biki)*, peut-être un totem. L'exogamie la plus stricte y est de règle. Tous ses membres se disent frères *(bobenyañ)*.

S'il n'y avait pas à proprement parler de division politique correspondant à l'*ayoñ*, ni de chefferie organisée, ce qui s'explique notamment par l'habitat très dispersé de ses membres, le sentiment clanique était et est encore très fort. Des réunions périodiques, *bisulan*, rassemblaient les membres de l'*ayoñ*, sous la présidence de l'aîné *(nlôl)* de la lignée *(mvôk, ayôm)* (3) aînée. L'habitude de ces *bisulan* a été reprise récemment, au Cameroun d'abord, où le commandement indigène a été réorganisé de 1945 à 1948, sur des données claniques, puis au Gabon, où les *meyoñ* sont, surtout dans le Sud, en état de désintégration avancée.

---

(1) Forme emphatique de *nkukum* (riche).

(2) COURNARIE, 1933, *Coutumes de Nyong et Sanaga*, indique : *Ayong* fractionnées en *meyom (ayom)*. L'*ayom* est formé par la réunion de plusieurs *mvogo* qui, descendants d'un même ancêtre, se considèrent comme issus de la même mère (obligation d'exogamie). Parfois une *déférence* est marquée au *mvogo* se rapprochant le plus de l'ancêtre et son *chef* est nommé *ntomba* ou *nga mela nnam* ou *mot nnam*.

La collectivité peut s'assembler : *Emoi de Nda bot*, *Ekoan de mvogo*. Tous les adultes peuvent parler. Puis anciens et notables vont à l'écart pour une délibération *(esok)*. Ils reviennent exposer la décision. (J. B.)

(3) *Ayôm* : probablement même racine que *nnôm*, pl. *beyôm* = mâle ; à noter que l'*ayôm* est souvent désigné par le nom d'un ancêtre féminin.

L'*ayoñ*, dont les villages, séparés les uns des autres par des villages d'autres clans, s'étirent parfois sur plusieurs centaines de kilomètres, se divise en fractions *(mvôk)*, comprenant les descendants des frères ou plutôt des fils de l'ancêtre clanique, puis en lignées *(bisa, meyôm)*, descendant des fils de l'ancêtre de la fraction. Plus la généalogie *(mvam, nlañ bimvam; meba'a)* s'allonge, plus ces distinctions de catégories deviennent incertaines : on appellera ici *mvôk* ce qu'on appelle *ésa* à côté et *ayôm* un peu plus loin. Mais, sauf dans le Sud du Gabon, ces généalogies sont encore bien conservées et la plupart des adultes savent se rattacher, sinon à l'ancêtre clanique lui-même, du moins à sa lignée. Cet enseignement des généalogies, pièce maîtresse de l'éducation traditionnelle des garçons, recule devant les progrès de la scolarisation, mais les enfants savent encore au moins la généalogie de leur famille-villageoise *(jal, dzal; nda bôt)*.

Trilles dénombrait environ quatre-vingts *meyoñ* chez les Fang gabonais ; on arrive à des chiffres analogues chez les Boulou ou les Ewôndo, ce qui tendrait à recouper la théorie selon laquelle les liens claniques s'étendent, au delà des divisions tribales, à tout l'ensemble pahouin. La chose ne paraît pas contestable pour ceux des clans qu'on retrouve sous le même nom dans toutes les tribus ou dans plusieurs ; elle l'est peut-être davantage pour certaines fractions gabonaises assimilées plus ou moins arbitrairement à des clans camerounais à l'occasion du « regroupement pahouin ». Même dans ce dernier cas, cependant, il existe à cette pseudo-tradition un précédent réellement coutumier, celui de tribus comme les Yebekolo ou les Yembama, dont le nom peut faire penser qu'il s'agit d'anciens clans, détachés d'une tribu (les Boulou, en l'occurrence) et s'étant mis à pratiquer l'endogamie : on peut concevoir une « clanification » analogue de fractions Fang isolées trop longtemps de leur *ayoñ*.

Quoi qu'il en soit cette communauté inter-tribale des *meyoñ* est plus évidente entre les tribus bulu et fañ, c'est-à-dire dans le Sud, qu'entre ces tribus et les tribus beti du Nord, dont certaines, d'ailleurs, appellent le clan *mvôg* et non *ayoñ* : phénomène parfaitement explicable si l'on admet que les Eton et Mangisa, par exemple, sont plutôt des pahouinisés que des Pahouins proprement dits.

Chaque *ayoñ* a son nom propre, qui serait, d'après Trilles, celui du totem clanique précédé du préfixe *ésa* ou *ye* (les fractions ou lignées sont désignées par le nom de l'ancêtre). Certains *meyoñ*, cependant, ont un nom ne comprenant pas ces particules, mais il s'agit généralement de groupes ayant justement une structure particulière sur laquelle nous reviendrons (1). La particule *ésa* dérive du verbe *sak*, verbe transitif signifiant coïter (*sa'minga* = copuler avec une femme), par extension féconder ; le dérivé régulier, *ésa/bisa*, signifie lignée, la forme irrégulière, *ésa/beséa*, voulant dire père. La particule *ye* pourrait venir de *yee*, vallée, creux, fissure, peut-être lié à une racine Y./YI connotant des idées d'humidité, de féminité ou de maternité (*yii* = pleurer ; *yek* = faire un barrage de pêche en terre mouillée ; *ngia* = mère ; *nyin* = 4 ; *ényiñ* = vie). On a parfois expliqué la différence d'appellation par l'origine géographique : les clans en *ésa* seraient ceux de l'Ouest, les clans en *ye* ceux de l'Est. En fait, on trouve dans toutes les tribus des clans en *ye* et des clans en *ésa*, aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest. L'explication géographique n'est cependant peut-être pas à rejeter totalement, mais plutôt à relier à une explication sexuelle.

---

(1) Les clans en *ébi* du Gabon se rattacheraient d'après certains auteurs aux clans en *ésa* ; mais il existe un nom *ébi*, *ébi*, signifiant trou, fosse.

Les Pahouins, en effet, semblaient bien référer leur système d'orientation au mouvement apparent du soleil ou, peut-être, à l'axe de marche de leur migration. L'Ouest serait alors lié à la droite, *mbo nnôm* = côté mâle, l'Est à la gauche, *mbo ngal* = côté femelle (1). Cette polarité marquerait une série d'institutions mal connues et d'abord la parenté-à-plaisanterie, *awusô*, dérivant elle-même du grand rite national *sô* ; j'ai cru remarquer, en effet, que la relation d'*awusô* est presque toujours entre un clan en *ésa* et un clan en *ye* : Esakoé-Yekombo, Esaébeñ-Yenjôk, Esel-Yembôñ, etc. Certains indices peuvent aussi faire penser à un lien avec l'ancienne coutume matrimoniale et l'espèce de potlatch appelé *bilaba* (2).

Le problème n'est pas simplifié quand on sait que certains clans en *ésa* déclarent s'identifier à des clans en *ye* d'autres tribus et qu'en outre, il existe des *meyoñ* n'entrant pas dans le système.

Je citerai parmi ces derniers les *Ndôñ* et les *Bekôé* ou Bekwi, qu'on retrouve sous ces noms dans toutes ou presque toutes les tribus pahouines. L'ethnique *Bekôé* n'est autre que le pluriel du nom commun *nkôé*, « nain ». Ce sont, semble-t-il, les descendants d'aborigènes, sans doute de pygmées, « adoptés » par les tribus au moment de l'invasion. Bien que considérés comme un *ayoñ* et s'appelant frères entre eux, ils ne pratiquent pas l'exogamie et paraissent rattacher leurs généalogies à celles d'autres clans, dont ils ne font cependant pas partie.

Le cas des Ndôñ est très différent. Ils ont franchi la Sanaga avec les autres Pahouins et sont bien des Pahouins « de plein exercice ». Mais ils pratiquent l'endogamie entre leurs trois *mvôk* (Ndôñ Mvu, Ndôñ Bibak et Ndôñ Bikoé), ce que ne fait aucun autre *ayoñ* pahouin, à ma connaissance tout au moins. En outre, j'ai cru remarquer chez ceux du Sud-Cameroun et du Nord-Gabon des caractéristiques anthropomorphiques tranchant sur celles des clans voisins : coloration rougeâtre de la peau, fréquence des yeux verts ou pers, ce qui pourrait s'expliquer par *in-breeding* résultant de l'endogamie, mais peut-être aussi par une origine ethnique différente. Autre indice, d'ailleurs aussi insuffisamment vérifié que le précédent, c'est chez les Ndôñ que j'ai rencontré les derniers forgerons et les magiciens les plus redoutés parmi les tribus bulu et fañ du Cameroun.

---

(1) D'après LARGEAU, le Nord est la droite (mâle), le Sud la gauche (femelle), ce qui se comprend si on s'oriente suivant un axe de marche E.-W. Voir *infra*.
Dans la description du *bilaba* par ZOLL'OWAMBE, (n° 125), les marchandises importées (mâles ?) viennent du Nord, les marchandises locales (femelles) du Sud, alors qu'il emploie pour désigner le Sud le terme *nsak* signifiant « intérieur », « amont » ou « est », signification comparable à celle de *nkí*, ouest ou aval.

(2) Selon une autre explication les clans en *ésa* seraient, à l'origine, des fractions de clans en *ye* ; cette explication pourrait, elle aussi, rendre compte de la parenté-à-plaisanterie.

L'*ayoñ Ngoé* se rencontre aussi sous ce nom dans presque toutes les tribus pahouines et, d'après Bertaut, chez les Bakoko voisins. Les *Esel*, également répandus dans toutes les tribus, ont des homonymes non pahouins : la tribu bantu Esel du Sud-Est-Cameroun (Moloundou). Leur nom pourrait cependant être une contraction en *ésa (ésa-el?)*. Ngoé et Esel pratiquent normalement l'exogamie.

c) *La famille-étendue ou famille-villageoise*

Le terme « famille-villageoise » est sans doute plus précis que le terme classique de « famille-étendue », d'une part parce que la *nda bôl* (maison des gens) est le seul groupe social correspondant exactement à une forme d'établissement géographique (le *jal* ou hameau), d'autre part parce que, en dehors de ce critère géographique, il devient difficile de distinguer entre cette famille et les structures intermédiaires entre elle et le clan, fractions ou lignées *(mvôk, bisa)*. Enfin, c'est à ce niveau que les organes d'autorité, de contrôle social sont le plus en évidence.

Le chef de famille, c'est l'aîné, *nlôl* ou *nlôle môl*, des hommes adultes et actifs, *benga bôlô*, « les vrais hommes ». Ce n'est pas forcément le doyen, car les vieillards impotents subissent une véritable *capitis diminutio*. Le fondateur du hameau ou son fils aîné peut cependant, même impotent, conserver une certaine autorité morale, comme père, *ésa*, de la famille, mais l'autorité effective sera alors déléguée à un *nya môlô* choisi parmi ses frères ou ses fils ou neveux, l'*éfo'olo* (Bertaut). A l'origine, le *jal* comprend le fondateur, ses vieux parents, ses jeunes frères, ses enfants, ceux de ses frères, ses sœurs célibataires, leurs enfants naturels et ceux de ses filles. Les épouses ne font pas partie du *jal* : on emploie pour parler de *leur* village le mot *jañ* ; d'une femme divorcée, on dira *a keya jañ*, « elle est partie dans son village ». L'importance de la *nda bôl* varie suivant divers facteurs : sécurité, autorité du chef, richesse du terroir, etc. J'ai déjà indiqué comment plusieurs *mal* peuvent se grouper en un *nlam*, village au sens propre. De nos jours, les *menda me bôl* tendent à diminuer d'importance numérique et à ne plus correspondre au *jal* qui peut désormais en grouper plusieurs. La famille restreinte, ou famille-foyer, prend de plus en plus d'importance, tandis que la chefferie de village d'institution administrative, si elle ne se substitue souvent qu'imparfaitement à l'autorité du *nlôl* ou *ésa*, n'en mine pas moins celle-ci. On peut chiffrer l'importance de la *nda bôl* moyenne à une vingtaine d'âmes (y compris les épouses qui ne font pas partie du *jal*), moins dans les villes et chez les gens peu fortunés, plus chez les grands planteurs et notables *(minkukum)*.

La *nda bôl* était autrefois une unité religieuse, militaire et économique. Sur le plan religieux, le père, *ésa*, était gardien du *biĕli* (fañ : *biéri*), autel portatif ou arche du culte des ancêtres, contenant les crânes des aïeux ; il décidait des initiations et en faisait les frais : les initiations ont disparu et les missions ont brûlé des dizaines, sinon des centaines de *biéri*. La sécurité et l'ordre colonial ont ôté tout intérêt à son rôle militaire. Seul son rôle économique subsiste en partie. Il était autrefois seul propriétaire des biens *(biôm)* de la famille, seul encaisseur des revenus et ordonnateurs des dépenses, au premier rang desquelles venait le paiement des « dots » *(minsuba)* de ses frères puînés et de ses enfants. Lors de l'introduction du cacao, la culture se faisait collectivement par *nda bôl*, l'*ésa* vendant le produit et gardant l'argent ; très vite les jeunes gens se lassèrent de cette situation et quittèrent la famille pour avoir leur propre plantation ; au surplus, la valorisation du terrain par les cultures d'exportation, entraînant son partage à la mort de l'*ésa*, provoqua le fractionnement de la *nda bôl*. Celle-ci n'avait jamais été très stable, même avant la colonisation, mais la disparition des nécessités militaires permit des essaimages précoces, alors qu'auparavant ils ne se produisaient que lorsque la nouvelle *nda bôl* était assez nombreuse pour pouvoir se défendre.

Malgré cet émiettement *jal* et *nda bôl* restent les cadres essentiels de la vie du Pahouin, plus encore que l'*ayôn*. En dépit de l'individualisation de la propriété, il subsiste une communauté juridique avec responsabilité collective et entraide obligatoire des membres. Beaucoup de jeunes s'en déclarent las (cf. Eza Boto, *Ville cruelle*, n° 182) et quittent le *jal* en partie pour y échapper, en vain d'ailleurs, car les liens distendus au pays se resserrent loin de lui et que la solidarité de la famille-étendue joue probablement encore plus chez les émigrés que chez les sédentaires.

d) *Famille-restreinte ou foyer ; parenté*

La famille-restreinte ou foyer, composée d'un homme économiquement autonome, de sa femme, de ses enfants, parfois de vieux parents et de frères et sœurs célibataires, joue un rôle de plus en plus important, soit dans le cadre de la *nda bôl*, soit en dehors. Les missions y ont beaucoup contribué, surtout au début de l'évangélisation, pour détacher les catéchumènes de leurs *minlô mi bôl* restés animistes (elles tendent à réagir en sens contraire de nos jours, pour lutter contre l' « individualisme destructeur »), mais les transformations économiques ont joué un rôle aussi important : la famille-foyer est celle du fonction[illegible] émigré, du petit planteur. Il n'y a pas de mot pour la désigner : on dira soit *mone nda bôl*, petite famille-étendue, soit, tout simplement, *nda*, maison.

Par simple commodité, c'est à son niveau que j'étudierai la parenté, par rapport à un individu mâle adulte et marié.

Le premier principe qui la règle est celui de la double exogamie, en ligne paternelle, mais aussi en ligne maternelle : on ne peut se marier ni dans son propre clan, ni dans le clan de sa mère. L'inceste dans le clan maternel est à peine moins grave que l'inceste dans le clan paternel, mais l'interdit dans cette ligne n'est pas définitif, héréditaire. Actuellement, il semble disparaître en deux générations : l'arrière-petit-fils peut prendre femme dans les clans de ses arrière-grand-mères maternelles, et même le petit-fils dans celui de sa grand-mère maternelle. Il en va autrement dans la ligne paternelle, celle dont la généalogie est apprise par cœur par les enfants, mais j'ignore les règles précises, en voie d'oubli de nos jours.

Deuxième trait de la parenté, elle est classificatoire et sa nomenclature s'accorde en personne et parfois en genre par rapport au sujet de parenté. Ainsi « père » ou « mère », par exemple, se disent :

A la première personne	A la deuxième	A la troisième
tale	*éso*	*ésa*
nane	*nyua*	*nyia*

suivant qu'il s'agit d'un parent de celui qui parle, de celui à qui l'on parle, ou de celui dont on parle.

Pour « frère » et « sœur », les mots varient, en outre, selon le sexe du sujet de parenté :

— *monyañ* (contraction de *moneyañ* (1) = fils de mère) = frère d'un homme *ou* sœur d'une femme *dans le clan* ; alors que
— la sœur d'un homme est *kal* ;
— le frère d'une femme est *ndôm*.

Le fils d'un homme est *ndôman*, sa fille *ngon* ; ceux d'une femme simplement *bon* (s. : *mon*) « les petits ».

Les génériques de parenté se forment sur ces termes ; par exemple :

— *ndômenyañ* (3e personne) = frère de la mère, désigne l'oncle maternel et tous les *bobenyañ* (frères claniques ou consanguins) de celui-ci ; c'est une parenté à révérence ;
— *motale*, contraction de *mone tale* = fils de mon père, désigne les consanguins, avec une notion de révérence ;
— *monekal* = fils de sœur, désigne les neveux et cousins utérins, avec lesquels le mariage est interdit, bien qu'ils soient d'un autre *ayoñ* ; c'est une parenté à plaisanterie ; le même terme s'applique aux beaux-frères et belles-sœurs ;
— *monengon* = fils de fille, désigne les parents utérins à l'intérieur du clan, et notamment les enfants naturels des sœurs, membres du clan mais atteints d'une certaine *capitis diminutio* ;

et ainsi de suite, la parenté se classant toujours par clan, par génération et par sexe. La construction des ethniques le souligne : un Boulou, un

---

(1) A la 3e personne : — *ngañ*, de *nyia*, mère ; à la première personne *mojañ* : — *jañ*, même mot que *jañ* = *jal*, hameau d'origine de la mère.

Yenjôk, sont *mone bulu*, *mone yenjôk*, « un enfant de Boulou », un « enfant de Yenjôk » ; une Boulou est *ngone bulu*, une « fille de Boulou » ; deux *bo'be genjôk* seront donc frères, *bobenyañ*. Ce qui est curieux c'est que ce terme, le plus usité pour la fraternité germaine ou consanguine, se réfère expressément à une relation utérine, puisqu'il signifie littéralement « fils de mère ».

La relation par rapport à l'ordre des générations (*ndaé* = petit enfant ; *éndil* = arrière-petit enfant) jouait un rôle, aujourd'hui mal connu, dans le choix du nom *(éyôlé)*. De nos jours encore la similitude des *bigôlé* crée entre les homonymes, *mimbôm* (s. : *mbôm*) ou *bemôé* (s. : *môé*) une sorte de quasi-parenté, avec obligation d'assistance réciproque.

Les beaux-parents sont les *belyi* (relation possible avec *élyi* = interdit, etc., ?) ; nous en reparlerons à propos du mariage, mais on peut signaler ici que ce terme s'applique également à la première épouse considérée par rapport à ses co-épouses.

e) *Mariage, filiation*

La première règle de tout mariage reste la prohibition de l'inceste, l'exogamie clanique déjà signalée : interdiction de prendre femme dans son propre clan, ou dans le clan de sa mère ; interdiction aussi d'épouser les filles des sœurs de lignée, jusqu'à un degré assez éloigné, encore qu'elles soient d'un autre clan, ce qui n'est que l'application de l'exogamie en ligne maternelle, moins bien respectée que l'autre.

Ceci posé, on peut distinguer plusieurs formes de mariage — Bertaut en compte sept — ou estimer, au contraire, qu'elles dérivent toutes du « mariage régulier », *mfañ aluk* (de *fañ* = faire bien, correctement, *luk* = épouser). Ce mariage est fondé sur le paiement de la « dot », *nsuba*, aujourd'hui essentiellement monétaire et donnant lieu à des abus souvent décrits, mais autrefois sacramentelle, au moins partiellement (il s'y mêlait déjà un élément commercial il y a une centaine d'années). La « dot » ancienne comprenait des produits locaux (ivoire, bétail) (1), des marchandises importées *(biôm)*, notamment des pagnes, des fusils et leurs munitions, du sel et de l'alcool de traite, et enfin une monnaie spéciale de fer, en forme de têtes de flèches plates liées en faisceau (*bilyé, biki ; bikpwelé* ; l'unité de compte était le faisceau, *akulu bikpwelé*), cette dernière ne servant qu'à des usages rituels ou magiques (2). Il y a des raisons de penser que la composition des dots en produits locaux et marchandises variait en relation avec la structure clanique, l'appartenance des époux et les mariages conclus antérieurement par le groupe. Rien n'en subsiste aujourd'hui et la dot est devenue marché, parfois assez sordide, voire véritables enchères, l'épousée étant souvent la première à tirer gloire du prix élevé qu'elle a atteint sur le marché matrimonial.

---

(1) Les moutons-de-dot, *bikiga* ou *bityiga*, au nombre de sept, élevés, en principe spécialement en vue du paiement de la *nsuba*, et sacrifiés au moment du mariage.

(2) Il est interdit d'en fabriquer ; tous ceux qu'on voit paraissent anciens.

Le mariage était naguère, et reste dans une certaine mesure, affaire de groupe, des deux *meyoñ* et des deux *menda me bôl* intéressées, qui se traitait entre le chef de famille du jeune homme et le tuteur responsable de la future épousée, *nya ndômô*, « vrai frère », c'est-à-dire un ascendant ou oncle paternel ou un frère germain ou consanguin. La coutume subsiste dans les bonnes familles, même si l'accord des futurs est sollicité et si l'initiative de l'union leur revient ; quand c'est impossible, chez des émigrés par exemple, il reste de bon ton pour le prétendant d'avoir recours à un aîné, voire à un supérieur administratif, qui *kômesan aluk*, arrange le mariage. A la *nsuba* proprement dite s'ajoutent des cadeaux d'usage à la future belle-mère et à la belle-famille, d'autant plus importants que les versements de la *nsuba* sont plus échelonnés dans le temps (et ils le sont de plus en plus). Il y a fiançailles après le premier versement et la jeune fille, sexuellement très libre auparavant, est désormais théoriquement tenue à la fidélité ; les relations sexuelles avec le futur commencent souvent à ce moment, si elles ne l'avaient pas déjà fait avant. La cérémonie chrétienne et l'enregistrement à l'état civil ont lieu lorsqu'une fraction de la « dot », pouvant aller du quart à la moitié, a été versée. Autrefois, la mariée faisait retraite avant de se rendre en cortège de son village, où la famille du fiancé venait la chercher, à son domicile conjugal. Après consommation du mariage, elle cuisinait avec l'aide de sa mère le premier repas servi à son mari. Ces pratiques sont en désuétude générale.

Jusqu'à une date récente, par contre, a subsisté l'habitude, officiellement interdite maintenant, de « doter » une fillette impubère, ou même un fœtus ou une enfant non conçue, qui allait vivre dans sa belle-famille presque aussitôt après le sevrage, pour y être élevée soit par sa belle-mère, soit par la première épouse de son mari, qu'elle considérait alors comme sa *nlyi* (belle-mère). Le mariage était consommé après sa deuxième menstruation (*ayene ngon* = voir la lune).

La forme de mariage *mfañ aluk* est la plus employée de nos jours. Elle donne lieu à de nombreux procès relatifs à la détermination du *nya ndômô* qui doit percevoir la « dot » : avec l'affaiblissement de l'autorité du *ntôl môt*, surtout lorsqu'il n'est pas le père réel de la fille, oncles et frères se disputent à qui touchera la *nsuba*. Certaines filles émancipées, concubines d'Européens notamment, règlent la question en la touchant elles-mêmes, mais c'est extrêmement mal vu.

La « dot » est remboursée au mari en cas de divorce, au fiancé en cas de rupture de fiançailles, résultant, par exemple, de la mort prématurée de la fiancée. Presque tous les tribunaux coutumiers refusent aujourd'hui le remboursement après décès de la femme sans postérité qu'admettait l'ancienne coutume.

Les autres formes du mariage étaient *abom*, mariage par enlèvement, régularisé par paiement ultérieur de la « dot » (*meso ngon* = = arrivée de la fille) ; la mise en gage pour dette, consolidée par nonremboursement ; *éjian*, remplacement d'une fiancée morte avant les noces ou d'une épouse décédée sans postérité (on donnait souvent, dans ce cas, une sœur puînée de la morte) ; *tañ abim*, prix du cadavre, c'est-à-dire dation en paiement d'une fille pour prix du sang après un homicide ; l'échange de filles entre deux clans, généralement à l'occasion d'une alliance, *élat* (1).

L'échange de femmes, ou le prêt de femmes, *mvia*, était peut-être une forme de prostitution hospitalière. Il ne s'appliquait pas, semble-t-il, aux *benya binga*, les « vraies femmes », en tout cas jamais à la *ésua minga*, la première épouse, qui y aurait trouvé un motif de divorce sans remboursement de dot. De même *nkuan*, la vente, n'équivalait pas à un mariage et devait s'appliquer surtout à des étrangères, peut-être cependant parfois à des filles pahouines mises en gage et non rédimées.

L'héritage des veuves n'équivalait pas automatiquement à un mariage ; il n'était normalement admis que dans la pente chronologique des générations ; de père à fils, d'aîné à puîné ; l'héritage de cadet à aîné paraît de jurisprudence récente. Au surplus, l'héritier jouissait d'une faculté de délaissement, sauf à l'égard de sa mère, qu'il devait entretenir, mais dont il ne faisait naturellement pas son épouse ; il pouvait renvoyer les autres veuves dans leur famille, en gardant leurs enfants, qui étaient de son clan. Exiger, pour la « libération » des veuves le remboursement de leur dot paraît une déviation récente : cette pratique ne devait s'appliquer autrefois qu'aux femmes stériles ou dont les enfants n'avaient pas vécu, mais seulement lorsqu'elles rentraient pour vivre dans leur famille sans se remarier. Dès l'instant qu'une veuve se remariait hors de la famille de son défunt mari, la « dot » était due aux héritiers de celui-ci, et la jurisprudence n'a pas changé sur ce point. « Pas de dot, pas de mariage » : *Sa nsuba, ve alu' e se kik.* Nous retrouverons ce principe à propos de la filiation légitime.

C'est donc l'absence de paiement de la *nsuba* qui caractérise l'union libre, *ébon*, et l'adultère, *mejian*, et en fait de véritables atteintes à un droit de propriété, justifiant la condamnation que les tribunaux coutumiers se refusent logiquement à prononcer en cas d'*ébon* si la jeune fille est revenue enceinte dans sa famille (2).

Le mari doit loger sa femme, l'habiller ainsi que les enfants qu'il a eus d'elle, lui défricher le champ qu'elle cultivera, lui fournir les instruments du ménage et, en principe, la viande, la laisser rendre visite à ses parents, qu'il doit honorer, ne pas recourir à la sorcellerie (3) contre elle, respecter les prérogatives qu'elle tient de son rang parmi les co-épouses, coucher avec elle tant qu'elle n'est pas ménopausée ou enceinte, ou qu'elle n'allaite pas, ne pas la battre au delà de ses forces, ne pas exposer sa vulve en public.

(1) *Elat* : alliance, accord ; *bilelat* ; parentèle, ensemble des parents et alliés.
(2) Ce qu'ont difficilement compris certains magistrats.
(3) A laquelle sont assimilées la *fellatio* et la sodomie : d'où nombreux divorces d'anciens tirailleurs.

La femme doit obéissance au mari, à la belle-mère, à la première épouse, respect aux beaux-parents, donc au clan du mari, fidélité, accomplissement du devoir conjugal. Elle a la charge de cultiver les champs défrichés pour elle, de pratiquer la pêche au barrage, de nourrir ses enfants, de cuisiner à son tour de service pour le mari, de tenir propre sa case et celle du mari quand elle y couche et de participer à leur construction (c'est elle qui maçonne le banco dans la charpente), mais non d'entretenir les instruments de ménage et les vêtements importés, qui sont des *biôm* d'essence mâle (mais les écoles et les missions essaient de l'y amener). Enfin et surtout, elle doit être féconde : c'est le premier de ses devoirs et il lui est beaucoup pardonné si elle s'y conforme.

La femme première épousée en *mfañ aluk*, en justes noces, appelée *ôsua minga* ou *ékômba* jouit en principe d'une situation privilégiée par rapport aux *mimbom* ou co-épouses. C'est à elle qu'il appartient d'assister ou de remplacer la belle-mère, *nlyi*, dans son rôle de préfet de discipline des femmes de la *nda*. C'est, ou c'était elle, qui se chargeait de l'éducation des jeunes épouses impubères qui attendaient l'âge de la nubilité dans sa case ; les co-épouses de rang inférieur la considèrent donc souvent comme leur *nlyi*. Cette relation de bru à belle-mère existe également entre deux *mimbom* lorsque la *nsuba* de la seconde a été payée avec la *nsuba* reçue pour le mariage d'une fille de la première, ou lorsqu'elle a fait l'objet d'un mariage par échange contre cette fille.

En face de ces prérogatives de droit, on trouve les prérogatives de fait de la favorite, *nkpwek* ou *nlômba* (*nlômba* = brebis), qui peut d'ailleurs être l'*ôsua minga*, encore que ce cas soit assez rare. La coutume reconnaît les privilèges de fait de la *nkpwek* en les limitant pour éviter qu'ils ne deviennent privatifs des droits des autres femmes. Je crois, sans pouvoir l'affirmer, qu'il existe, en outre, une nuance entre les termes de *nkpwek* et *nlômba*, le premier se référant, comme indiqué, à une préférence de fait du mari, le second à une situation de droit qui serait celle des épouses les plus fécondes ou, peut-être, de meilleure origine.

Je rappelle que le mariage ne fait pas sortir la femme de son clan d'origine pour la rattacher à celui du mari : elle ne se trouve liée à ce clan que par l'intermédiaire de ses enfants, si elle en a, ces enfants et leurs *bobenyañ* devenant *bobekal* de leurs cousins en ligne maternelle. Si le mariage est dissous sans que la femme ait enfanté, la relation de parenté entre les deux clans ne se noue pas.

Cette dissolution du mariage peut d'abord résulter de la mort de la femme lorsque celle-ci ne donne pas lieu à un *éjian*, à une substitution de sœur, rare aujourd'hui. Le lien de parenté entre les clans subsiste si des enfants sont nés du mariage ; il subsistait autrefois en l'absence d'enfants si la *nsuba* n'était pas remboursée. La mort du mari fait disparaître le lien personnel du mariage mais non le lien collectif en vertu duquel les veuves sont colloquées à l'héritier comme indiqué plus haut.

Une des causes de dissolution les plus fréquentes de nos jours est le divorce. Celui-ci peut être le fait du mari : *a suu minga jañ*, il renvoie la femme à son village. Les motifs généralement invoqués sont l'inconduite habituelle, la sorcellerie, le « mauvais caractère », la stérilité. Théoriquement, si les faits sont patents, le mari répudiateur devrait obtenir *ipso facto* le remboursement de la *nsuba*, réduite toutefois à proportion du nombre d'enfants que lui a donnés la femme répudiée. Dans la pratique, le *nya ndômô* fait généralement des difficultés et retarde le remboursement jusqu'au remariage de la femme, et à la perception par lui de la nouvelle dot (1).

Celle-ci peut prendre également l'initiative du divorce : *a ke jañ dé*, elle retourne chez son père, invoquant l'avarice exagérée du mari qui « la garde mal », *a ba'ale nye abé*, son impuissance, de mauvais traitements ou des pratiques de sorcellerie, ou encore une injure grave à son encontre ou à celui de ses parents. Le remboursement de la *nsuba* est, là encore, obligatoire, sauf faute très grave du mari, généralement sorcellerie ou mutilation de la femme.

Enfin, le divorce peut être le fait du *nya ndômô* de la femme : *a vaa minga aluk*, il retire la femme du mariage, soit qu'il la juge mal traitée ou bien qu'il estime avoir été insulté par son gendre, soit surtout, et de plus en plus souvent de nos jours, que la *nsuba* n'ait pas été entièrement payée ou même qu'il ait trouvé un nouveau prétendant disposé à en payer une plus élevée ; on assiste alors à un véritable chantage, le *nya ndômô* exigeant sans cesse du mari de nouveaux cadeaux sous la menace de reprendre sa fille. Les tribunaux répressifs sont à peu près impuissants à sanctionner ces pratiques, très difficiles à qualifier en droit pénal.

Dans tous les cas, les enfants légitimes restent chez leur père, la femme ne pouvant conserver leur garde que jusqu'au sevrage. L'adage *pater is est* a son équivalent pahouin : *Mon ase mone mbiaé, mon ane mone bilyé*, « l'enfant n'est pas l'enfant du géniteur, il est l'enfant de la « dot » » (*bilyé* = monnaie de dot). En principe, n'est réputé légitime que l'enfant né après complet paiement de la *nsuba* ; en pratique, on admet une sorte de légitimation par paiement postérieur à la naissance, lorsque les versements initiaux de la *nsuba* avaient déjà été effectués, mais cette pratique ne s'applique que très rarement en cas d'*ébon*, union libre, même suivie d'un mariage régulier des parents naturels. Les enfants naturels, fruits d'un *ébon*, *bobengon*, restent dans le clan de leur mère où, d'ailleurs, ils ne prennent rang socialement qu'après les enfants légitimes.

Il existait une sorte d'adoption, rare aujourd'hui, plutôt politique que familiale, qu'on pourrait presque qualifier de naturalisation. Elle ne pouvait être faite que par un chef de famille-étendue, au profit d'un orphelin, *mone nyui*, d'un autre clan (les orphelins du clan étant, naturellement, déjà considérés comme les enfants du chef de famille). L'adopté, *abiaé môsô* (= engendré le jour, les rapports sexuels n'étant licites qu'entre le coucher et le lever du soleil), entrait dans le clan avec une situation analogue à celle du *monengon*. Il restait tenu par les interdits de mariage de son clan d'origine.

---

(1) Mais de nos jours il est fréquent de voir le second mari rembourser directement la *nsuba* au premier, ne versant au *nya ndômô* que la plus-value éventuelle.

Le pérégrin non pahouin domicilié définitivement dans le village, *nlabe*, peut bénéficier par mariage d'une alliance, *élat*, qui n'en fait pas pour autant un membre du clan ; il devient un *monekal* (fils de sœur, parent utérin), ses enfants, bien que légitimes, appartenant au clan de leur mère.

La filiation peut être rompue par malédiction paternelle ou maternelle, *meyo'é* ; le parent qui maudit son enfant lui montre son sexe, « l'endroit d'où il est sorti », en prononçant une formule imprécatoire. La malédiction doit entraîner le malheur et la mort de l'enfant maudit, dont tout le monde s'écarte. Il ne peut en être relevé que par un rite purificatoire collectif *(élye, lyô)* où toute la *nda bôl* participe.

3) Classes d'âge

Le cycle vital de l'individu est marqué par un certain nombre de passages qui s'accompagnent, ou s'accompagnaient généralement, de rites étudiés plus loin (*infra*, p. 90). Ces points critiques sont la naissance, le sevrage, la puberté, l'arrivée à l'âge d'homme, le mariage, la mort. Aux phases intermédiaires correspondent les classes d'âge, moins rigoureusement délimitées aujourd'hui qu'autrefois.

J'ignore le mot exact désignant le fœtus : on dit *abum*, le ventre. Il doit exister un terme plus précis, mais je pense qu'un interdit pèse dessus, en tout cas pour les hommes, interdit qui n'est d'ailleurs peut-être plus de nos jours que de simple convenance, comme certains mots réputés crus en français. A sa naissance et jusqu'à son sevrage, le bébé est *nlyen (nken)* ou *nkeñelé*.

Après le sevrage, qui intervient généralement lorsque l'enfant commence à marcher seul, entre dix-huit mois et deux ans, le *nken* devient *mongô* (*mone fam* = garçon, *mone minga* = fille) ; le garçon incirconcis est appelé plus précisément *nsôsôl*.

La circoncision a lieu entre huit et douze ans (1), avant les premiers signes précurseurs de la puberté, plus spécialement l'apparition des premiers poils pubiens (*afañ* ; parenté avec le verbe *fañ* = faire bien, correctement, exprès, de la racine masculine FA ?). L'enfant circoncis, *nlyi'an*, « coupé », devient adolescent, *ndôman*, terme qui signifie aussi « fils » (par rapport à un homme ; cf. *supra*, p. 50). De son côté, la fillette pubère devient *ngon* (qui signifie à la fois jeune fille, fille d'un homme, et lune : *ayene ngon*, « voir la lune », c'est être réglée), ou encore *élenan*.

---

(1) Autrefois elle aurait parfois été reculée jusqu'à ce que le jeune homme ait tué son premier ennemi. Voir TRILLES (n° 166) et LARGEAU (n° 48).

L'adolescent est encore *ébis*, non initié. De nos jours les missions ont adopté le terme *mvôn*, « initié », pour désigner les membres des églises. Autrefois, on devenait *mvôn* après l'initiation, le plus souvent la grande initiation nationale *sô*, dont les membres portaient la désignation de *monewôsô* (probablement « enfant de la mort du *sô* » ; rapprocher de la parenté-à-plaisanterie *awusô* = le mourir du *sô*).

Après l'initiation, c'est-à-dire à peu près entre la seizième et la vingtième année, le jeune homme, bien que d'âge militaire, n'était pas encore un *nya môlô*, une véritable personne. Il ne le devenait que par son mariage, atteignant alors ce qu'on pourrait considérer comme sa majorité juridique et civile, et même économique.

La jeune fille, *ngon*, devenue *ngal* ou *nya ngal*, vraie femme, en perdant sa virginité, était *nya minga*, dame, après son mariage et *ésila* ou *ékua*, matrone, lorsqu'elle avait élevé ses premiers enfants. L'homme qui avait de grands fils était un *ntôle môt*, un aîné, en général vers la quarantaine ; c'était la plus haute position sociale possible. En effet, le *nnôm môt*, le vieillard, qui vivait trop longtemps perdait son prestige à mesure de sa décrépitude. Il semble bien que, du temps des grandes migrations, des vieillards, vieilles femmes impotentes surtout, aient été abandonnées en forêt lorsque le village changeait d'emplacement. Il est vrai que la mort devait intervenir le plus souvent avant la décrépitude, à la guerre, à la chasse ou à la première maladie grave. Mes informateurs ont été en tout cas unanimes à me dire que le crâne d'un vieillard impotent ou gâteux ne pouvait être utilisé pour le culte du *biéri*.

Dès la seconde génération de ses descendants, de toute façon, l'homme, vivant ou mort, devient *émvam*, aïeul, au double sens de grand-père et d'ancêtre.

Une classe d'âge s'étend sur trois ans environ : c'est à peu près le délai maximum pendant lequel deux enfants nés à des dates différentes peuvent s'être trouvés simultanément à la mamelle, c'était approximativement l'intervalle qui séparait deux grandes cérémonies collectives d'initiation. La parenté classificatoire, elle, groupe les gens par génération : tous ceux de la génération sont *bobenyañ*, frères, comme indiqué précédemment. Au sein d'une classe d'âge, on emploie plutôt le terme *éjula*, « camarade ». La succession des classes d'âge créait une hiérarchie interne au sein des générations et renforçait le lien clanique et tribal entre les *bijula*. Ce renforcement était encore plus marqué entre les *bo'bewôsô* de la même promotion d'initiation.

La vie moderne altère ces liens, tant en raison de la disparition ou de la transformation des initiations que du relâchement des liens familiaux-étendus et aussi que de la mobilité plus grande des individus et des familles-restreintes : le petit Fang né à Fort-Lamy où son père est postier, ne se sentira guère *éjula* de son *monyañ* clanique, né le même jour à Libreville. L'évolution économique et politique tend de plus en plus à susciter des hiérarchies fondées davantage sur la fonction, la fortune, voire l'instruction, plutôt que sur l'âge et le rang dans la famille.

4) Esclavage, castes, classes, chefferies

Largeau parlait des Pahouins comme d'un « peuple chez lequel nos mots, *roi*, *maître*, *serviteur*, *ouvrier*, *esclave* n'ont pas de synonymes ». La phrase est belle, mais ne correspond que partiellement à la réalité. Largeau lui-même donne au mot « esclave », dans son encyclopédie, la traduction *nsagha*, terme emprunté, dit-il, au gabonais *(mpongwé)*. Plus au Nord, on parlait d'*ôlo* (ou *mon ôlo*) ou d'*êtu'a*, par opposition à *nti (ntè)* ou *mo'nti*, ce dernier mot désignant l'homme libre, le *civis*. Tous les auteurs de la fin du XIXe siècle s'accordent cependant à déclarer que les Pahouins ignorent l'esclavage, et, plus près de nous, L. Mba reprend cette assertion, en déclarant que *belô* ou *minsagha* n'étaient pas des esclaves, mais des prisonniers de guerre « adjugés comme parts de butin » (n° 120).

Il semble bien cependant y avoir eu de véritables transactions commerciales, des ventes et achats de ces captifs, ou en tout cas des *bitu'a*, dont la situation devait être différente de celle des *bo'belo*. Ces derniers étaient plutôt des prisonniers rançonnables (*ngôlô* = rançon) ou des ôtages ; j'ai personnellement connu de vieux Boulou de bonne famille qui avaient été ainsi prisonniers des Bané après l'*ôban* de 1885. Ils avaient été traités en hommes et non en choses, participant aux activités masculines nobles, comme la chasse, mais non aux travaux réputés serviles, comme le portage. Certains ont épousé des filles bané à l'occasion du traité qui suivit l'*ôban* ; d'autres ont été adoptés par des clans bané. Dans leur cas, on ne pouvait donc effectivement pas parler d'esclavage.

Il n'en était pas de même avec les *bitu'a* (1), qui, je le répète, ont fait l'objet de transactions commerciales, de ventes, et non de simples mises en gage : l'Oberleutnant Dominik avait purement et simplement acheté à des chefs éwôndo une partie de son train d'hommes de somme. C'est que ces *bitu'a* n'étaient pas des Pahouins, mais des prisonniers étrangers, provenant de tribus voisines, ou d'anciens habitants des territoires conquis. Il est donc peut-être exact de dire que les Pahouins n'avaient pas d'esclaves *parmi eux*, mais non qu'ils ignoraient l'esclavage. Ils en usaient certainement assez peu, préférant échanger ces captifs contre des marchandises auprès des tribus côtières ou fluviales spécialisées dans la traite. En outre, les enfants de *belô* ou de *bitu'a* nés dans un clan devaient être assimilés assez facilement, si un de leurs parents appartenait à ce clan.

Actuellement en tout cas, la distinction entre *bo' beti* et *bo' belo* est très atténuée (2), pour ne pas dire effacée, ne fût-ce que parce qu'on tend à oublier les généalogies. Il subsiste cependant une situation qui n'est pas sans rappeler le servage, celle des Pygmées. Ceux-ci, qui appartiendraient à trois « tribus » — *Babinga* à l'Est, *Bibaya* au Centre, *Beye'ele* ou *Bajieli* à l'Ouest —, vivent en petites bandes familiales, pratiquant un nomadisme de chasse dans une zone déterminée. Ces petites hordes sont réputées « appartenir » à des familles ou à des individus pahouins. Les Pygmées chassent pour leur « propriétaire », le ravitaillent en viande, en peaux, en ivoire, en plantes médicinales, et reçoivent de lui, en échange, du sel, des fers de lance, des sabres, de l'étoffe, et des produits vivriers cultivés ; ils n'ont pas le droit, c'est le point important, de trafiquer ainsi avec un autre « propriétaire », et celui-ci peut poursuivre en justice quiconque enfreindrait son monopole. Mieux, il a un droit de suite si « ses » Pygmées cherchent à s'enfuir et à aller nomadiser dans le territoire d'un autre village. Il peut également céder à un autre Pahouin ses droits sur « ses » Pygmées, *mais non ces Pygmées eux-mêmes*. Là encore, donc, il n'y a pas esclavage au sens romain du mot. Il semble d'ailleurs, que les droits du « propriétaire » sur « ses » Pygmées trouvent leur source, à l'origine, dans un contrat bilatéral, une sorte d'alliance entre les deux groupes, l'équilibre s'étant rompu par la suite au profit des envahisseurs. Depuis quelques années se dessine une tendance à l'émancipation des Pygmées ; ceux-ci sont actuellement très métissés ; ils usent de la langue de leurs maîtres et ne paraissent avoir conservé de la leur qu'un vocabulaire technique et rituel, dont le peu qu'on connaît semble se rattacher en majeure partie aux dialectes des tribus bantu refoulées par l'invasion pahouine. Les groupes métis sédentarisés depuis quelques générations, les Bekôé, sont maintenant assimilés et considérés comme *ayôn* pahouin particulier (*supra*, p. 44). Mais les groupes nomades eux-mêmes commencent à se dispenser de l'intermédiaire obligatoire des Pahouins pour vendre les produits de leur chasse : on en voit sur les marchés, et même dans les bureaux administratifs et les tribunaux.

---

(1) Parfois appelés *bityi'ityi'a*, mutilés, tailladés, parce qu'on leur lacérait le pavillon de l'oreille.

(2) Cette distinction du peuple en trois catégories, tribus nobles (beti), tribus vassales mais libres et groupes serviles est encore marquée dans certaines régions frontières : la carte ethnique manuscrite établie par l'administrateur Botti, d'après recensement généalogique en 1954, de la subdivision d'Okola (Nyong et Sanaga, Cameroun) distingue les Eton Beti (seigneurs), les Eton Beloa (vassaux) et les Beloa Beton (asservis). (J. B.)

Les étrangers, *bone bikul* (*ékul* = tribu étrangère), n'avaient de droit que comme invités ou hôtes, *beyeñ* (s. : *nneñ*), c'est-à-dire qu'en fait ils devaient acheter leur sécurité. Depuis la conquête européenne on a vu se multiplier les *belabe* (de *labe* = rester, demeurer), étrangers privilégiés, admis à résidence par le chef de famille ou de village, souvent alliés par mariage au clan dans lequel ils sont installés. Leurs enfants peuvent être assimilés, mais ne sont pas de véritables *bo'beli*, en tout cas pas aux premières générations.

La société proprement pahouine était et reste donc très fermée, puisqu'on y entre pratiquement que par le sang. Par contre, elle est peu hiérarchisée intérieurement, en dehors des classes d'âge ; on peut même dire qu'elle répugne aux hiérarchies.

On est assez tenté, au premier abord, d'affirmer qu'elle ne comporte pas de castes. Cette affirmation est peut-être trop absolue si l'on considère que certains clans endogames, comme les Ndôñ, sont peut-être des castes ou d'anciennes castes. La question mériterait une étude plus approfondie.

Comporte-t-elle des classes sociales fondées soit sur la naissance, soit sur la fortune ? En dépit de l'esprit égalitaire et anarchique des Pahouins, je crois que oui. La terminologie le prouve, qui distingue les *bo' beti* non seulement des captifs, mais encore des *zesé bôl*, gens de peu : *mo'nti* est souvent traduit de nos jours par Monsieur. Une véritable bourgeoisie de gros planteurs, de clerks *(bekilak)*, d'artisans et d'ouvriers qualifiés s'est créée sous nos yeux dans les deux dernières générations et tend à s'opposer à un menu peuple de petits paysans, de manœuvres, et même, à présent, de « prolétaires en lunettes noires » — sous-traitants du commerce, etc. — équivalent local de nos « prolétaires en col dur ». Déjà dans la société traditionnelle les *minkukum*, les riches, se distinguaient du commun, des *zesé bôl*.

Ils étaient fort mal vus, faisaient l'objet de la suspicion générale de l'opinion publique, toujours prompte à attribuer la réussite matérielle à la possession d'un *évu (évur, évus)*, à la sorcellerie maléfique. Le *nkukum* devait se faire pardonner sa richesse, essentiellement en la redistribuant, par le moyen de l'hospitalité coutumière, et aussi, par un mécanisme particulier de contrôle économico-social, analogue au potlatch, le *bilaba*.

Cette pratique paraît avoir été en usage surtout chez les Boulou. Bertaut rattache le mot à une racine ngumba signifiant « parler », « flatter ». Je pencherais plutôt pour un dérivé du verbe *lap*, « puiser de l'eau » et, par extension, « éclabousser », qui peut, au figuré, connoter également l'idée de raillerie. Il n'est pas impossible que le mécanisme du *bilaba* ait été en rapport avec celui de la parenté-à-plaisanterie, *awusô*. Le *bilaba* commence par un défi d'un *nkukum* à un autre, chacun se prétendant plus riche que l'autre. Celui qui a lancé le défi se rend chez le défié, emportant avec lui un chargement de marchandises, les *mebo me dulu*, « jambes du voyage », et accompagné d'une suite nombreuse, de musiciens, de chanteuses, etc. Arrivé chez l'autre *njem bilaba* (danseur du bilaba), il l'accable de ses cadeaux et de ses railleries ; l'adversaire répond, cadeau pour cadeau et raillerie pour raillerie, jusqu'à ce qu'il ait fourni plus que la contrepartie des *mebo me dulu*. Le premier *njem bilaba*, rentre alors chez lui et attend que l'autre lui rendre visite à son tour avec ses propres *mebo me dulu*. Visites et contre-visites peuvent se poursuivre assez longtemps, chacun des *bejem bilaba* faisant appel à l'aide de sa famille immédiate, puis de sa lignée ou de son clan pour continuer à fournir. Le *bilaba* arrive donc à devenir collectif. Il importe de noter qu'on n'échange pas n'importe quelles marchandises : le *njem bilaba* de l'Est *(nku, ôku)* fournit des produits locaux — bétail, cacao, ivoire, etc. — celui de l'Ouest *(nké)* des produits importés — pagnes, sel, poudre etc. (1) ; rappelons à ce propos qu'il y a une implication sexuelle des points cardinaux, d'ailleurs mal connue. Le *bilaba* crée entre les familles des participants une sorte de parenté-à-plaisanterie qui peut se perpétuer après leur mort.

---

(1) M. Zoll'Owambe (n° 125), parle d'*akum so* « marchandises du Nord », importées, et *akum nsak* « marchandises du Sud », produits du pays. Mais il semble qu'il y ait eu confusion. En effet *so* = la côte, l'aval, à rapprocher de *nké* = Ouest, qui signifie aussi l'aval alors que *nsak* = l'hinterland, l'amont (*nku* = Est, à rapprocher de *kui* = sortir de, sourdre, émerger) ; cf. Largeau, pour qui le Nord est la droite (mâle), le Sud la gauche (femelle). Les produits d'importations seraient réputés mâles.

L'institution paraît en voie de décadence ; elle était encore florissante entre les deux guerres et portait souvent sur des sommes considérables (1).

Tout craint qu'il pût être en raison de sa réussite, et peut-être parce que craint, le riche jouissait d'une autorité certaine dans son village et parfois au delà : *nkukuma*, forme absolue de *nkukum*, est employé pour traduire « chef » (il signifierait plutôt « notable »).

On emploie également le mot *ével*, appliqué aussi aux sous-chefs ou capitas administratifs ; nuance juste, si, comme l'affirme Bates, *ével* est une déformation de *headman*, appliquée à l'origine aux chefs des caravanes de traite. Ceux-ci étaient choisis pour leur astuce commerciale, leur diplomatie, leur autorité et leur courage, mais ils n'étaient que des délégués d'un clan ou d'un village, non de véritables chefs politiques. Pour rendre cette dernière notion le meilleur terme est encore *njóó bôt* (fañ = *nzoé mur*), de *jô* = dire, ordonner, terme qui exprime un état de fait plutôt qu'une notion juridique. Redisons ici qu'il n'y avait pas de chefs politiques en dehors des aînés, *minlôl*, des familles-étendues. Encore leur autorité était-elle limitée par la facilité avec laquelle leurs frères pouvaient quitter le village pour en fonder un autre à côté (2). Toute autorité plus étendue se fondait sur un prestige personnel qui suscitait toujours la méfiance : le commandement n'était jamais confié que temporairement, encore était-il fréquent qu'on le retirât avant terme à son détenteur.

Les administrations françaises, allemandes et espagnoles ont tenté d'implanter un commandement hiérarchisé qui n'a jamais pu s'imposer réellement dans le pays. Elles ont toutes trois commis au début l'erreur de vouloir asseoir ces commandements sur une base territoriale, totalement étrangère, ou à peu près, à ce peuple nomade. Seule la chefferie de village ressemblait à une institution coutumière, à condition qu'on choisisse comme chef un *nlôl môt*, un aîné, authentique, et que ses frères acceptent son autorité. Chefferies de canton et chefferies supérieures n'avaient de cohésion qu'autant que leur titulaire avait d'autorité, ou de soutien administratif. Au début de la colonisation, cependant, ces fonctions furent très souvent confiées à de véritables *bejóó bôt*,

(1) Balandier (n° 175 et communication personnelle), insiste sur l'importance économique des *bilaba* qui, dans une société sans économie monétaire ni commerciale, constituaient un des principaux instruments de circulation des biens et, surtout, de diffusion des marchandises d'importation.

(2) Mais chez certains peuples pahouinisés, l'existence d'insignes royaux montre que la chefferie est une institution : chez les Ewôndo et les Yanda le chef de clan désignait son successeur ou, s'il ne l'avait pas fait, le clan choisissait son chef, et les peuples voisins, en signe de reconnaissance, lui faisaient parvenir chacun une lance. Le pouvoir du chef des Fong est plus personnalisé encore. Le chef transmet ses ordres au moyen d'un tambour énorme. Sa pipe est conservée comme une relique, ses musiciens jouent d'instruments spéciaux, entre autres le *nkeñ* (cloche double à percussion) assez rare dans la région mais classique dans l'Ouest-Cameroun, chez les Bamileké ou les Bamoum. L'intronisation du chef est marquée par la tradition de lances et l'imposition d'un chapeau de plumes de perroquet. (J. B.)

chefs de guerre connus, grands initiés de sociétés comme le *ngil*, ou magiciens réputés. Par la suite, il devint beaucoup plus difficile de trouver, même dans l'opposition, des chefs ayant une autorité effective. A partir de 1945, au Cameroun, on entreprit de réorganiser le commandement sur une base clanique (réforme Bourdier-Granier), puis villageoise (système Christol), pour aboutir enfin à un système de type municipal. Étant donné l'intérêt pris par les Pahouins au système politique fondé sur l'élection, qui correspond assez bien et à leur individualisme et à leur méfiance à l'encontre des individus, on peut penser qu'un tel système a des chances de succès si on le laisse se pahouiniser.

5) Associations

Les associations coutumières étaient sans doute moins développées chez les Pahouins que dans d'autres sociétés africaines, plus cohérentes ou pourvues de hiérarchies plus solidement structurées. Les groupes sociaux formés au sein des clans ou des villages se faisaient et se défaisaient au gré des migrations, des essaimages. Ils présentaient un caractère de parenté plutôt que d'association.

Il existait cependant aussi bien dans la parenté qu'en dehors d'elle des associations non fondées sur la filiation, volontaires et non de fait. Elles avaient le plus souvent un caractère initiatique, un fondement magique ou religieux, leurs buts pouvant varier.

Les *minsamba*, « compagnies », se formaient temporairement, soit pour une opération guerrière *(ôban, mvèle)*, soit pour un voyage commercial vers la Côte ou les *trading-posts* de l'Ogooué. Les hommes qui y prenaient part, souvent originaires de plusieurs villages ou même de plusieurs clans liés par une *élat* (alliance), prêtaient un serment de fidélité et d'assistance mutuelle, dont le rite comportait un sacrifice suivi d'un repas communiel ; pour une opération de guerre, la victime pouvait être humaine, spécialement lorsqu'il s'agissait de venger la mort, *kun mbim*, d'un *monyañ* (frère) et qu'on disposait d'un prisonnier de guerre à sacrifier. L'association était dissoute une fois son but atteint, mais un lien subsistait entre ses membres.

Des associations temporaires analogues pouvaient être formées pour les grandes battues à l'éléphant ; elles se confondaient d'ailleurs souvent avec la *nsamba dulu* ou *nsamba ayak* (compagnie de voyage, de traite) organisée ensuite pour vendre l'ivoire.

Les associations permanentes les plus importantes étaient celles qui se formaient entre les initiés des différents rites. Mais là, il s'agissait le plus souvent d'une sorte de parenté par le rite qui ne constituait pas le but même de ce rite, ou ne le constituait qu'accessoirement : lorsque tous les habitants d'un village participaient, par exemple, au rite de purification *ésye*, le renforcement des liens fraternels entre eux en résultait bien, mais le but premier était la purification (1).

---

(1) On rencontre chez les Beti (Eton) un autre rite transcendant les barrières claniques ou tribales : on « plante l'*étup* » pour faire la paix, clore une querelle familiale, arrêter une épidémie. Les anciens consultent l'oracle de l'araignée, puis rassem-

Pourtant certains rites avaient bien pour but, entre autres, de créer entre les initiés une association génératrice d'une sorte de dialectique d'énergies *(lyé, kié)* entre le groupe et ses membres. La principale, qui présentait très probablement un caractère national transcendant les barrières claniques, était le *ngil* (1), malheureusement très mal connu de nos jours. Le *ngil* paraît avoir été le principal, sinon le seul élément de cohésion tribale sur le plan politique. Il jouait un rôle de contrôle et de protection sociale, chargé notamment de préserver la société dans son ensemble de l'action des sorciers. Rassemblant des initiés de tous les clans, il pouvait trancher les litiges interclaniques en évitant le recours à la guerre ou à la vendetta : il servait, en quelque sorte, de police et de système judiciaire, les initiés de rang inférieur exécutant les sentences rendues par les maîtres. Luttant contre les sorciers, il avait également un rôle médical, qui a survécu quelque temps à son rôle de police : Bertaut (n° 110) paraît ne l'avoir connu que sous cet aspect, qui soulevait moins la méfiance administrative. Allys le considère comme le « fétiche de la guerre », rejoignant ainsi, semble-t-il, Allégret et Largeau. Martrou et Leroux parlent à son propos de « francs-juges », ce qui rappelle la description par Bearth du *nsig nlo* des Bané.

On sait assez peu de choses sur l'ensemble des rites du *ngil* et leur symbolisme. L'initiation a certains traits communs avec celle du *sö* : purification préalable physique et morale, flagellation, confession, soupe d'épreuve à base de matières immondes, représentation d'ancêtres, passage symbolique d'un état épicène ou androgynique à un état monosexuel (2), sacrifices sanglants ; il paraît probable que ces traits se retrouvent dans tous les rites pahouins importants. Le lieu sacré se présentait comme une palanque rectangulaire, *ésam*, ouverte d'un côté, contenant les statues en terre du *ngil* et de sa « femme » (3) devant lesquelles était creusée une fosse recouverte d'une claie, dans laquelle se dissimulaient les initiés qui piquaient à coup de lance les impétrants lorsqu'on les amenait devant le *ngil* après les avoir (comme dans le *sö*) fait ramper dans la fosse aux fourmis. Il y avait également une liane représentant un python, dont le rôle exact m'est inconnu. Les néophytes devaient apporter des ossements d'ancêtres, qu'on pétrissait dans la terre des statues. La cérémonie comprenait une épreuve destinée à révéler si le néophyte n'était pas *nnem* (porteur d'*évu*), ce qui aurait entraîné sa mise à mort immédiate ; une béné-

---

blent les hommes. La réunion est dirigée et arbitrée par les *mbongengañ* (faiseurs-de-magiciens : initiés d'un rang supérieur). Les membres des deux groupes commencent par se lancer mutuellement des accusations. Puis on désigne les malchanceux, *bisonwolo* ; on plante alors un arbuste, *meyon*, et l'on prépare dans une marmite un *biañ* sur lequel les assistants prêtent serment, s'engageant à ne plus mal agir à l'encontre les uns des autres. Le *biañ* est ensuite instillé dans les narines des *bisonwolo* pour leur ôter la malchance. (J. B.)

(1) L'origine de ce mot est incertaine ; on l'a rapproché de *ngil (njil)* = gorille, et des rapports administratifs anciens parlent « d'hommes-gorilles ». On a aussi voulu le rattacher à *ngul* = capacité, puissance, ce qui paraît moins probable.

(2) Ou au contraire, en suivant Stoll, passage d'un état monosexuel à une complétude bi-sexuelle.

(3) Ou une seule statue androgyne.

diction des lances rituelles, qui, d'après Trilles, portaient des figurations totémiques ; enfin, un symbolisme sexuel, qualifié d' « obscène » par les auteurs cités qui ne l'ont pas autrement décrit.

Les initiés se déplaçaient en cortège, masqués ou maquillés de blanc et de rouge (couleurs de deuil et de fête, respectivement), précédés de tambours et de sonneurs de trompe et d'un garçonnet (non circoncis ?) chargé de tendre en travers de la rue du village une liane que le cortège ne franchissait qu'après sacrifice d'un poulet. Les non-initiés n'avaient pas le droit d'assister à cette entrée. Le maître du *ngil*, masqué et peint en rouge et blanc, apportait son *biéli (biéri)* personnel ; il était toujours accompagné d'un orchestre très complet (guitare *mvet*, tambours *mbaé* et *nkul*, balafon *mejañ*). La cérémonie d'initiation durait un mois (1).

Les membres du *ngil* circulaient en petits groupes et masqués, soit pour aller effectuer des enquêtes dans les villages où l'on soupçonnait des cas de sorcellerie, soit pour aller exécuter des sorciers. Dans les cas ordinaires, ils administraient les ordalies courantes *(minkal)*, mais dans les cas graves il fallait organiser une cérémonie d'initiation : ce trait se retrouve dans presque toutes les associations rituelles où l'initiation s'accompagne toujours d'une catharsis collective.

Parmi les autres sociétés initiatiques masculines, il faut citer le rite *ndôngô*, dont les initiés portent deux incisions sur la nuque. Sa symbolique comprend, elle aussi, une confession, une purification, une réclusion dans l'obscurité, le passage dans un couloir étroit ou sous un portique bas, une liane-serpent, une lance consacrée, un sacrifice (2), un breuvage immonde ; l'animal rituel est la tortue. Le but du rite paraît également la protection contre les sorciers et, peut-être, l'accroissement de la *ma'a*, la chance. Une initiation pour jeunes circoncis, *bekungu*, est peut-être une forme juvénile de *ndôngô*. L'une et l'autre ont survécu jusqu'à la seconde guerre mondiale. Le *ndôngô* ne paraît pas créer un lien interclanique aussi fort que le *ngil*. Cependant le maître de l'initiation peut appartenir à un autre clan que les initiés.

Esye (étye ou lye ?) est un rite de purification et de réconciliation, décrit par le P. Guillemin chez les Beti ; il ne dépasse pas le cadre de l'*ayém* (fraction).

J'ai rencontré, chez les Boulou de Sangmélima, les Ntoumou d'Ambam et les Fang de Djoum, des initiés d'une société médicale, qui se disent « serpents », utilisant le vrai nom, *bengo* (s. : *nyo*) et non l'euphémisme *minkol afan* (lit. : lianes de brousse). Leur spécialité est le traitement des morsures et la capture et l'apprivoisement des serpents. Les initiés seraient connus dans la société sous le nom de telle ou telle espèce de serpent, reçu au moment de l'initiation. Celle-ci comporterait plusieurs degrés (trois ?) ; les initiés du premier degré se disent *bo' b'ayañ*, enfants du dendraspis ; les grands initiés seraient *bo' be moim*, enfants du python. Leurs connaissances médicales paraissent étendues ; ils prétendent, en particulier, être immunisés contre les morsures, grâce à l'application par scarifications d'un *biañ* (médicament) spécial, au moment de l'initiation. Cette société aurait son siège chez les Mekaé de Messaména et ne serait donc pas proprement pahouine.

---

(1) La marque du ngil consistait en un tatouage à la base du sacrum, donc dissimulé par le pagne. Les initiés ne se déplaçant que masqués, il était théoriquement impossible de les reconnaître.

(2) On sacrifiait un chien. *Ndôngô* effaçait les crimes graves, meurtre ou inceste, et permettait à ses initiés de manger du porc, du mouton et du porc-épic. *(J. B.)*

Toutes ces associations rituelles concouraient à l'ordre social, principalement par la défense contre les sorciers malfaisants. Ceux-ci, à leur tour, se groupaient souvent en sociétés secrètes pour joindre leurs forces contre les organes de contrôle et de répression. Ces sociétés sont donc, par définition, très mal connues. Presque toutes devaient grouper des *beyem* (s. : *nnem*), c'est-à-dire des porteurs d'*évu*. En effet, si l'on peut être ainsi possédé involontairement et même à son insu, on peut aussi *ngoñ évu*, recevoir l'évu, toujours à titre onéreux : celui qui entre dans l'association des *beyem* doit payer son entrée par le sacrifice d'un proche parent, et aussi se voir imposer un interdit spécial dont la rupture *(nsem)* entraîne la mort immédiate.

Les *se mimfaka* (lit. : panthères des routes), célèbres sous le nom d'hommes-léopards, étaient une association de sorciers anthropophages, une sorte de contre-*ngil* (1). Il peut même s'agir aujourd'hui d'une dégénérescence pathologique du *ngil* lui-même ; dans une enquête judiciaire menée à Ambam, en 1948, à la suite d'un raid de *se mimfaka*, un vieux chef, de confession protestante et ancien d'église, déclarait à peu près « les Blancs ont affaibli le *ngil* et les *beyem* s'en sont emparés ; maintenant, c'est le *ngil* du *ngbwel* ».

Les adeptes du *kòn* ou *kun*, forme de magie permettant de s'emparer de la force d'un individu sans tuer son corps, seraient également groupés en une association secrète aux réunions septennales.

Les associations de *beyem* ne seraient pas mixtes : sorciers et sorcières ne se réuniraient qu'occasionnellement pour des sabbats orgiaques.

La distinction entre magie blanche et magie noire est, au demeurant, difficile à faire de nos jours et on ne sait jamais au premier abord si les groupuscules qui foisonnent un peu partout, pour protéger leurs membres contre les mauvais sorts, en utilisant, outre des reliquats de rites traditionnels, des recettes empruntées à des manuels de magie imprimés en France, ressortissent à l'une ou à l'autre.

Pour revenir aux associations traditionnelles, il faut souligner que la séparation des sexes y était absolue, au point qu'il était très souvent interdit aux femmes de prononcer le nom d'une association masculine, ou de manifester de façon quelconque une connaissance même superficielle de ces rites. La prohibition était moins sévère pour les hommes à l'égard des rites féminins, le *nsem*, bris d'interdit, étant puni pour eux plutôt par l'impuissance ou la maladie que par la mort.

---

(1) Il existe aussi des *se mimfaka* isolés.

Un rite féminin, comme *mevungu*, était à la fois villageois par son cadre géographique, le ressort de ses loges, et interclanique comme conséquence de l'exogamie. On sait d'ailleurs encore moins de choses sur ces rites féminins que sur les masculins, pour la bonne raison que les hommes n'ont absolument pas le droit de les connaître. Les missionnaires ont condamné *mevungu* comme obscène ; j'ai entendu dire que les initiées ménopausées joueraient un rôle masculin dans les danses mimant le coït, sans obtenir la moindre preuve ou le moindre détail (1). Ce qui est certain, c'est que c'est un rite de fécondité, de fertilité et aussi de chasse : un chasseur malheureux peut faire initier sa femme pour écarter la malchance. Ce n'est pas le seul cas d'intervention indirecte d'un sexe dans un rite de sexe opposé ; Allégret signale que c'est une « femme malheureuse à la pêche » qui « trouve le bois de fer pour la fabrication du fétiche de la guerre » ; il semble bien qu'il ait confondu *ngil* et *sô*, mais l'exemple reste valable. Si donc les rites coutumiers, et les associations d'initiés de ces rites, étaient strictement masculins ou féminins, ils ne devaient pas exclure pour autant toute intervention du sexe opposé. On ne saurait en dire plus dans l'état actuel de nos connaissances (2).

Les nouveaux rites et les nouvelles associations, par contre, sont mixtes, qu'il s'agisse de sociétés religieuses ou politico-religieuses ou d'associations d'entraide.

Les deux principales associations politico-religieuses sont le *bwiti* (ou *mbuli*) et le *ngôl*, bien décrites par Balandier (nº 175). Elles se sont répandues vers le Nord à partir du Gabon et du Moyen-Congo et ne sont pas d'origine pahouine. Elles commencent à pénétrer en pays bulu, où elles ont moins de succès que chez les Fang du Sud, en raison, certainement, du caractère moins accentué de la destructuration sociale.

Le *bwiti* était primitivement un culte tyogo des ancêtres, analogue au *biéri* pahouin, si l'on en croit Trilles. Sa pénétration en milieu pahouin doit avoir commencé au début du siècle, probablement parmi les familles pahouines isolées de leur clan et, par là même, détachées des rites *biéri* et *sô*, dont la signification est d'abord ethnique et familiale. Libreville a été un point de rencontre important, non seulement entre populations africaines de souches différentes, mais encore avec les religions européennes : le *bwiti* moderne emprunte beaucoup au christianisme, mais aussi à la franc-maçonnerie, assez développée dans le Gabon d'avant-guerre, en particulier dans les milieux métis et antillais du chef-lieu. En prenant ce caractère syncrétiste le *bwiti* se présentait à la fois comme un mouvement nationaliste, ou africaniste, et comme un mouvement progressiste, abandonnant les anciens cultes, ou plutôt les modernisant. Objet de la méfiance administrative — à bon droit, puisqu'il a eu volontiers recours au sacrifice humain et à la liquidation physique des apostats — il a adopté des allures de société secrète, souvent clandestine. Le caractère libéral imprimé à l'action administrative depuis les réformes de 1946 a facilité son expansion, en accentuant le côté franchement politique de son action : les élections municipales de 1956 ont été dans une large mesure un succès *bwili*.

---

(1) Une femme, « choisie pour son grand vagin », présidait, assise et jambes écartées. Chaque initiée allait la chatouiller et lui tirer le clitoris. (J. B.)

(2) L'autre grand rite féminin, *ngômbé*, était plus spécialement réservé aux femmes âgées. Les participantes construisaient une sorte de bassin avec quatre troncs de bananier et leurs feuilles. On y préparait un *bian* végétal protégeant contre le vol. (J. B.)

Le *bwili*, comme les anciens rites, sert d'abord à protéger ses initiés contre les *beyem* (porteurs d'*évu*), et tout son côté proprement africain rappelle ces anciens rites : comme dans le *ngil* les initiés doivent faire apport à la société d'ossements de leurs ancêtres, comme dans les sociétés criminelles, ils doivent souvent consentir à la mise à mort ou à la mutilation d'un proche parent, comme dans le *melan*, ils absorbent une potion à base de stupéfiants végétaux qui leur permet de « voir le *bwili* » ; il y a un instrument de musique sacré, la harpe *ngomi*, des représentations sculptées ou gravées, sur les poteaux de cases notamment, rappelant le *biéri*, une langue spéciale, des interdits, etc. Mais les cérémonies hebdomadaires s'inspirent de la messe, les degrés successifs d'initiation viennent probablement de la franc-maçonnerie ainsi que l'organisation des loges, il y a enfin usage et interprétation de la Bible, dans un sens politique bien souvent, qui ne peut venir que d'une influence protestante.

Balandier a montré comment le *bwili* tente une reconstruction de la société pahouine gabonaise, en lui fournissant une base idéologique, une *weltanschauung* collective totale permettant d'intégrer les comportements coutumiers et ceux résultant de la situation coloniale. Il serait intéressant de prolonger son enquête en territoire camerounais et espagnol pour étudier la réaction de sociétés très semblables dans un contexte politico-administratif et économique largement différent.

Le *ngôl* est beaucoup plus récent que le *bwili* et constitue un exemple de syncrétisme politico-religieux peut-être encore plus frappant : il trouve son origine dans une interprétation africaine, une mythification de la propagande faite en A.E.F. par la France libre de 1940 à 1944. *Nzeia me Ngôl* — le général de Gaulle — est devenu un héros *blanc*, envoyé pour libérer les Noirs en leur révélant les secrets des Blancs (1), leurs pouvoirs (pouvoir = *ngul* ; à rapprocher de *ngôl* ?). Il y a donc un *côté cargo-cult*, déjà observable dans certaines traditions ou pseudo-traditions rapportées par Trilles et Largeau. Le mélange dans le rituel d'éléments chrétiens et coutumiers rappelle le *bwili*, avec en plus une sacralisation certaine de la technique moderne : représentations d'avions, de sous-marins, etc. Le cycle du héros libérateur comporte une mise à mort (par ses frères blancs) et un retour en parachute, en avion ou en sous-marin — les versions diffèrent, et parfois coexistent. La hiérarchie de la société calque celle de l'administration : le maître de la loge, coiffé d'un képi étoilé, est le *nzela me ngôl* ; il est assisté de *présidents*, *présidents en chef*, *commandants*, *inspecteurs généraux*, *gouverneurs* et *gouverneurs généraux*, *miliciens*, *docteurs*, etc. (1). Il y a une hiérarchie féminine parallèle, comportant en particulier la *douane*, chargée de veiller à la bonne entente des ménages. L'intention politique est évidente : le *ngôl* a souvent substitué sa hiérarchie à celle reconnue par l'administration, parfois avec de bons résultats pratiques, rejoignant ainsi le mouvement de regroupement pahouin dans sa forme gabonaise.

---

(1) On aurait pu « logiquement » s'attendre à voir investir de ce rôle le gouverneur général Eboué...

Au Cameroun, ce mouvement de regroupement a, en effet, une allure très différente : il se présente essentiellement comme une tentative de revivification sociale et politique des clans, plutôt que comme un regroupement tribal, dont le besoin se faisait moins sentir qu'au Gabon. Surtout il tend plutôt, sur le plan religieux, au schisme disciplinaire qu'au syncrétisme, du moins quant à présent. Certains de ses leaders se sont séparés ou veulent se séparer des missions pour constituer des églises nationales admettant, par exemple, la polygamie, mais n'attaquent pas, et déclarent admettre les dogmes chrétiens, soutenant toutefois fréquemment que les missionnaires les ont déformés, volontairement ou non. L'influence de la Mission Presbytérienne Américaine, y est prédominante : on peut dire que les clans camerounais, les Boulou surtout, se sont organisés en régime presbytérien synodal. Le mouvement a eu moins de succès chez les Beti, où l'influence catholique est plus grande, mais là aussi, on trouve des associations inspirées par les structures ecclésiales importées.

Depuis 1946, les clans bulu ont constitué des associations, parfois déclarées conformément à la loi de 1901, groupées depuis 1950, dans l'Union Tribale Ntem-Kribi, qui rassemble essentiellement Boulou, Fong, Fang, Ntoumou et Mvaé. Chaque clan a son bureau général, élu au cours d'une *ésulan* annuelle ou bi-annuelle, et ses bureaux locaux. L'adhésion n'est pas implicite : les adhérents doivent solliciter leur admission, payer une cotisation et des droits d'entrée. Au sein de chaque association clanique existent des « sociétés » de jeunes gens des deux sexes, de mères de famille, d'abstinents, etc. Les « sociétés » de jeunes gens sont sans doute les plus remarquables ; elles se sont constituées avec l'approbation de l'administration, lors de l'abolition du recrutement forcé de travailleurs. Les « sociétés » passaient marché avec les autorités locales pour l'exécution de travaux tels que l'entretien des routes ou la construction d'ouvrages d'art, l'argent reçu étant versé à une caisse commune et employé soit à aider les membres pour le paiement de « dots » ou autres dépenses, soit, surtout, pour organiser des fêtes et banquets.

Dans les grandes villes, les migrants pahouins se groupent en associations de droit ou de fait, généralement dans un cadre tribal et non clanique ; ces associations ont un but de défense et d'entraide et sont parfois assez puissantes. Il faut en rapprocher les tontines ou *cotisations*, groupant un petit nombre de manœuvres, de domestiques ou d'employés subalternes qui versent à une caisse commune la plus grande partie de leur salaire mensuel, chaque membre disposant à son tour de la somme importante ainsi rassemblée chaque mois. Ces deux dernières institutions n'ont rien de spécifiquement pahouin, ni même de camerounais ou de gabonais.

---

(1) Un des plus hauts dignitaires est l'*adjudant des gardes*, chargé de la police et de l'exécution des décisions judiciaires.

6) Droit et propriété

a) *Sources*

Le droit pahouin a toujours été un droit complexe. Il traitait essentiellement autrefois du statut et de l'état des personnes, d'où dépendait le régime des biens. Sous l'influence des transformations économiques résultant de la colonisation, le droit des biens a acquis une autonomie certaine par rapport au droit des personnes, ce dernier tendant à se simplifier à mesure de la dissociation des anciennes structures sociales et familiales.

Les sources du droit sont actuellement la coutume et la réglementation européenne importée. Elles réagissent évidemment l'une sur l'autre, la coutume étant modifiée par le règlement écrit, tandis que l'application de celui-ci est infléchie par l'influence coutumière. La jurisprudence évolue constamment. Elle est assez difficile à suivre, bien que très souvent écrite : les jugements des tribunaux, les procès-verbaux de conciliation, les « conventions entre indigènes », instituées par le décret de 1920, les procès-verbaux de tenue de palabre (1) et même certains contrats privés sont déposés dans les archives administratives, mais n'ont que trop rarement fait l'objet de recueils systématiques et méthodiques.

Le terme général pour désigner la coutume est *biyem* (de *yem* = savoir), signifiant à la fois les habitudes, les manières d'être et les règles juridiques qui les régissent, les qualifient en bien ou en mal. Les façons d'agir seraient plutôt *mebo*, de *bo*, faire. Les pratiques, les affaires en général sont *mam* (s. : *jam*) ou *mejô* (*ajô* = parole, de *jô* = dire), ce dernier mot désignant aussi les « affaires » au sens contentieux. On entend dire souvent *Nnôm éyem, bimvam bi nga wô'ô bo mebo mele, melu mvus ; nale a nga'ane kik*, « Manière ancienne, les ancêtres faisaient comme ça autrefois ; ça n'existe plus », presque toujours avec un sentiment de regret. Le mouvement de « regroupement pahouin » est tout entier marqué de cette contradiction entre le regret des *biyem bimvam* et les aspirations à l'évolution. Il en est résulté la naissance de pseudo-traditions qui cherchent à référer à des normes coutumières les pratiques contemporaines.

On assiste depuis 1944, à un mouvement de l'opinion publique favorable à une codification écrite du droit. La plupart des sociétés claniques ont rédigé des coutumiers, révisés périodiquement lors des *bisulan* et qui servent de base légale aux jugements des tribunaux civils. Il est sans doute trop tôt pour une codification définitive à l'échelon territorial, qui impliquerait très probablement une unification intertribale du droit (déjà amorcée par la réglementation coloniale), mais la mise à jour périodique des coutumiers locaux par des commissions de notables et d'assesseurs est souvent réclamée, et déjà sporadiquement appliquée tant par les présidents d'*ésulan* que par certains administrateurs.

---

(1) *B.S.E.C.*, 1947, nº 19-20, p. 141 (nº 126).

b) *Pouvoir judiciaire*

L'organisation moderne est, à quelques détails près, la même dans les trois territoires habités par les Pahouins. Au Cameroun et au Gabon, la justice répressive est confiée à des magistrats jugeant selon le code pénal français ; la justice civile est administrée par des tribunaux du premier et second degré, présidés par un fonctionnaire de l'ordre administratif, siégeant avec deux assesseurs africains ; il existe également des tribunaux dits coutumiers, entièrement composés d'Africains, incompétents en matière d'état des personnes, et un système de conciliation préalable à tout procès, cette conciliation étant du ressort soit des chefs, soit d'assesseurs du tribunal de premier degré. L'organisation espagnole est analogue, mais la justice pénale en premier ressort est confiée aux officiers *jefes de demarcación*.

A côté de cet appareil officiel, on constate souvent l'existence d'un appareil officieux, tantôt toléré, tantôt poursuivi comme illégal : tribunaux ou arbitres du *ngôl*, du *bwiti* ou des *meyoñ*, et aussi commissions de discipline, officielles ou officieuses, des missions.

La distinction du civil et du criminel était sans doute moins rigoureuse autrefois. Elle existait cependant et une organisation comme le *ngil* avait compétence essentiellement au criminel, le crime majeur, d'où dérivaient tous les autres, étant celui du *ngbwel*, sorcellerie : un meurtre pouvait être affaire civile, lorsque ses circonstances écartaient la probabilité d'un acte de sorcellerie, un vol astucieux, au contraire, ou même une habileté commerciale exceptionnelle pouvaient entraîner l'accusation capitale.

En dehors du *ngil*, la justice était administrée en premier lieu par l'*ésa* ou *ntôl môl* dans la famille-étendue ou le village. Il s'agissait là d'un pouvoir plutôt disciplinaire que judiciaire, aussi longtemps du moins que les décisions du *ntôl* n'intéressaient que ses *bobenyañ*. Lorsque l'affaire, *étom*, sortait d'un cadre purement familial, on avait recours à un juge, *ntyi'i mejô* = trancheur de palabres, choisi dans le clan à un niveau de parenté plus rapproché de l'ancêtre ; si plusieurs clans alliés étaient intéressés on prenait des arbitres ou assesseurs parmi les *mintôl* non impliqués directement dans le litige. On pouvait enfin s'adresser à un devin ou magicien, *mvimvi'i* ou *ngengen*, visité chez lui ou appelé en consultation.

Les litiges entre membres d'une association étaient, et sont encore très souvent, réglés par un dignitaire de l'association.

c) *Peines*

Leur échelle comprenait la mort, la malédiction paternelle, la mise aux ceps *(mbok)*, l'amende et la bastonnade. S'y ajoutaient, réservées aux femmes, l'ablation du clitoris et des *labia minora*, l'injection vaginale au piment et l'exposition publique, nue, les jambes maintenues écartées par les *mimbok (ésamele minga)*.

La peine de mort s'exécutait de façon à ne pas répandre de sang — ce qui aurait entraîné la nécessité d'une purification — par noyade, strangulation, inhumation (ceci notamment dans certains cas de *nsem*, comme l'inceste) ou par le feu ; si l'exécution devait être sanglante, on en chargeait un captif — étranger au clan — mais, en principe, l'effusion de sang avait toujours un caractère sacrificiel et devait être évitée en toutes autres occasions.

La peine de mort s'appliquait à la sorcellerie et aux *minsem* (ruptures d'interdits) graves : inceste ou meurtre d'un *monyañ*. Pour les autres infractions, la règle générale était la compensation, soit par le talion, soit par l'indemnisation, ce dernier mode étant généralement préféré. Par exemple, pour un meurtre commis en dehors du clan, les *minlôl* arbitres essayaient de faire payer à la famille du meurtrier un prix du sang, soit en marchandises, soit par dation en compensation d'une fille. Pouvait s'y ajouter, à l'intérieur du clan ou de la famille du meurtrier, une peine corporelle en quelque sorte disciplinaire. Si la compensation n'était pas payée, le clan de la victime avait recours au talion sur un membre quelconque du clan ou de la famille du coupable : la responsabilité, individuelle dans la famille, était collective dans le clan et dans la tribu.

L'amende devait être distinguée de la compensation accordée à la victime ; elle revenait, en effet, au *nlyi'i mejô*, peut-être pour payer son intervention. Elle subsiste de nos jours, bien qu'illégale, au profit des assesseurs officiels ou officieux : on l'appelle volontiers *loya*, du Coast English *lax*, pour la distinguer de la compensation, *ngôlô* = rançon, rachat.

La mise aux ceps s'appliquait surtout aux individus considérés comme socialement dangereux (de nos jours, dans les villages éloignés, à certains fous), la bastonnade aux fautes peu graves commises dans le clan. La clitoridectomie punissait l'adultère et l'inceste mineur. L'injection de piment était autant une *nkal*, épreuve ou ordalie, qu'une peine ; on la faisait subir, en particulier, aux veuves après le décès de leur mari, pour déterminer si elles en étaient ou non responsables.

Le recours aux ordalies, *minkal*, était d'ailleurs fréquent. L'ordalie était administrée soit par le *nlyi'i mejô — ésa, nlôl, njôô bôl* ou dignitaire du *ngil* ou autre association — soit par un devin, *mvimvi'i*, parfois spécialisé dans telle catégorie de *bilom*, palabres. L'ordalie proprement dite avait plusieurs formes : par serment imprécatoire sur la tombe des ancêtres ou le panier du *biẽli* ; par les herbes amères, *alan* ; par le piment ou les fourmis ; par l'eau bouillante ou le feu

Les initiations, et d'abord celle du *ngil*, comportaient toutes une ordalie collective destinée à écarter les *beyem* qui auraient tenté de s'y introduire. A côté de l'ordalie proprement dite, le *mvimvi'i* avait recours aux divers procédés divinatoires pour découvrir les présumés coupables : sauf crime grave, on ne soumettait pas à l'ordalie le coupable ainsi décelé qui reconnaissait sa faute. L'ordalie physique est en recul, considérée comme crime ou délit par le Code pénal, et l'ordalie par serment imprécatoire a perdu beaucoup de sa valeur. Les procédés divinatoires restent très employés et sont parfois très efficaces (1).

Parmi les peines modernes l'amende et l'emprisonnement sont bien admis par les Pahouins et ont un pouvoir d'intimidation certain. Par contre, les subtilités de la constitution de partie civile échappent à beaucoup de paysans qui perdent ainsi la possibilité de recevoir les dommages-intérêts que la coutume leur aurait accordés. Surtout la qualification napoléonienne des crimes et délits reste très largement étrangère aux normes pahouines, par exemple lorsqu'elle considère comme simple contravention l'injure, même adressée à un ascendant. C'est ce qui explique le succès et la persistance de juridictions parallèles, illégales au point de vue du droit européen, bien que parfois tolérées par l'administration.

d) *Délinquance*

Si l'on en croit les anciens, la délinquance était rare jadis : les sociétés secrètes, leurs ordalies et leurs châtiments rapides prévenaient les délits par la terreur qu'ils inspiraient. Actuellement, les registres d'écrou et les statistiques judiciaires permettent de mesurer le phénomène, mais rien ne prouve que tous les délinquants soient poursuivis. Certaines affaires ne viennent jamais aux oreilles de la justice : souvent des pères de famille déplorent l'immoralité de leurs fils ou de leurs femmes affirmant qu'ils sont volés par eux ; mais aucune plainte n'étant déposée, les statistiques n'enregistrent pas ces faits.

Il est d'usage en Afrique de déplorer la poussée de délinquance juvénile. Les chiffres en ma possession montrent évidemment un accroissement :

	18 ans	18 à 20 ans	20 à 25 ans	25 à 30 ans	30 à 35 ans	Plus de 35 ans	Total
	%	%	%	%	%	%	%
1936	3	3,5	19	32	18	25	100
1946		10	21	35	15	14	100
1956	7	7,2	25	22	15	24	100

---

(1) Le serment peut être prêté sur le *nzo'okak* — petite défense d'éléphant emplie de médecines diverses, garnie d'une bretelle et portée sous le bras. Le *nzo'okak* n'est pas un insigne de commandement ; à la mort de son détenteur il n'est pas attribué obligatoirement à celui qui devient chef de famille, mais à celui qui a des penchants pour la magie. Sauter le *nzo'okak* posé par terre, c'est jurer qu'on a dit vrai. Le *nzo'okak* garantit les traités : après une guerre, il est posé entre les belligérants. Ceux-ci le sautent pour garantir leurs intentions pacifiques. (J. B.)

Mais cet accroissement est moins fort qu'on ne pouvait le craindre. Un examen des statistiques permet une autre conclusion : la délinquance est un phénomène urbain. En effet, les professions exercées en ville sont les seules représentées dans les prisons. Dans une zone où l'agriculture est l'activité essentielle le nombre relativement faible de ruraux délinquants est remarquable. Certes, il faut tenir compte du fait que l'activité des services de répression est plus facile en ville, du fait également que les citadins plus occidentalisés, hésitent moins à saisir les tribunaux. Cependant, les différences entre le taux de délinquance des diverses professions méritent d'être signalées : certes, les chiffres donnés ci-dessous ne sont qu'approximatifs. Ils ont été obtenus par l'étude du recensement de trois villes du Sud-Cameroun et par la comparaison avec les registres d'écrou des mêmes localités.

	Fonctionnaires	Employés de commerce	Commerçants	Bouchers	Tailleurs	Menuisiers	Maçons	Chauffeurs	Mécaniciens	Motor boys	Domestiques	Manœuvres	Chefs	Planteurs
% de délinquants...	4,8	15	7,5	4	8	5	3	13	10	23	8,3	8	0,8	0,8

Employés de commerce, chauffeurs et apprentis chauffeurs sont les groupes sociaux où la moralité est la moins bonne. La nature des délits permet de préciser les choses : dans les pays béti du Cameroun les délits de mœurs (abandon du domicile conjugal) constituent 47 % des causes ; vol et escroquerie en constituent 26 % ; les coups et blessures volontaires viennent loin derrière : 16 %.

Ces chiffres permettent de mesurer la décadence actuelle de la famille. (J. B.)

e) *Droit foncier*

D'après les documents anciens, le régime foncier était jadis des plus simples. Il ne semblait pas y avoir de droit sur le sol : « La terre est à qui la prend, elle n'a aucune valeur. On ne la vend pas, on ne la donne pas en garantie d'une dette, elle n'entre pas dans l'héritage. » Ce n'est pas seulement la notion de propriété individuelle du sol qui fait défaut, mais aussi celle de propriété collective : « Il n'y a jamais de conflit entre les villages pour la propriété du sol... On voit souvent un village étranger venir s'intercaler entre deux groupes d'habitations appartenant à un même village de Boulou (1). » Dans les pays fang du Gabon, la situation était analogue : « La tradition ignore au Woleu-Ntem la notion de propriété même par village (2). »

Les migrations et les conquêtes sont encore récentes. En outre, le mouvement de peuples s'est fait sans organisation ni commandement cohérent : clans, tribus, peuples divers sont imbriqués, famille par famille, sans qu'il soit possible de distinguer l'assiette territoriale d'une collectivité.

---

(1) Rapport à la S.D.N., 1922.

(2) SAUTTER, *Bulletin d'Études centrafricaines*, 1950 (n° 102).

Chez les Éwôndo et les Eton, la situation est un peu différente : les clans, probablement mieux organisés, ont conservé une relative cohésion et ont effectué leur conquête sans s'éparpiller. Aussi, trouve-t-on chez eux des limites entre les villages et des droits collectifs du sol. « Les terrains une fois défrichés ne sont pas abandonnés sans espoir de retour. Le village les considère comme une réserve. » En effet, la densité de la population limite beaucoup le nomadisme agricole.

Depuis une quarantaine d'années, les coutumes ont beaucoup évolué et chez ces peuples dont le droit foncier était embryonnaire ou inexistant, apparaissent des notions voisines de celles du droit de propriété occidental.

La population est à peu près fixée maintenant. La naissance d'un droit de cueillette à l'intérieur d'un périmètre serait assez logique. Une évolution se dessine en ce sens. Dans certaines zones, quiconque peut encore couper du bois, des lianes, récolter des fruits sauvages ou chasser pour ses besoins personnels ; mais s'il en tire profit par des ventes, il doit obtenir le consentement de la famille dans la zone d'extension de qui il se livre à cette industrie. Ailleurs, l'utilisation, même à des fins personnelles de certains produits, est soumise à autorisation ou partage de récolte. L'ancien principe coutumier du libre usage des biens naturels se trouve donc limité, au moins dans certains cas particuliers. Avec l'accroissement de la population naît la notion d'un droit virtuel sur des forêts non cultivées. Les familles estiment qu'elles seules ont le droit de défricher les terres situées dans leur mouvance. Des hommes expérimentés précisent bien : « Jadis, chacun défrichait dans la forêt sans demander à personne. Maintenant que le pays est peuplé, il faut demander. » Dans les cantons moins peuplés, les défrichements en grande forêt se font librement.

Conformément aux coutumes ancestrales, la récolte appartient aux cultivateurs : droit mobilier plutôt que droit sur le sol. Cependant, la tendance vers un droit de propriété foncière se fait sentir. En effet, avant tout ensemencement, il a fallu abattre les arbres et défricher. Ces travaux sont relativement durables : défricher un taillis de 10 ou 15 ans est moins pénible que défricher une parcelle de forêt primaire. Aussi reconnaît-on à l'ancien défricheur un droit sur ses jachères. A l'intérieur de la famille, chaque chef de ménage peut remettre en culture des terres qu'il utilisait précédemment et dans ce cas, chacune de ses femmes a le droit de retrouver son ancien champ. Lorsqu'il s'agit de propriété collective, l'évolution est moins nette. Cela se comprend : lorsqu'un village abandonne son emplacement ancien, si personne ne reste aux alentours, c'est qu'aucun retour n'est envisagé. Aussi les emplacements abandonnés peuvent-ils être occupés en général sans difficulté ni accord explicite.

Mais c'est évidemment dans le cas des cacaoyères que le droit né du travail se transforme en droit sur le sol. Du droit sur la récolte, on passe au droit sur l'arbre qui la porte et sur le sol où il est enraciné : la pérennité de la plantation justifie ce passage en fixant les hommes pendant deux ou trois générations.

Le passage cependant n'est pas parfaitement accompli et certains veulent assurer leur droit sur le sol en y plantant des arbres et l'on voit des procès étranges, où pour évincer un planteur émigré, un concurrent plante d'autres cacaoyères dans les intervalles.

L'évolution vers la propriété n'est pas encore terminée : nous sommes en présence d'un droit d'usage mais le droit de disposer n'est pas bien établi. Beaucoup estiment qu'il n'est pas possible de vendre la terre. Non point, semble-t-il, pour des motifs religieux mais parce que la collectivité se trouverait frustrée de façon définitive. L'attitude à cet égard des étrangers est caractéristique. Dans cette zone où clans et tribus se mélangent de façon inextricable, le problème des étrangers se pose tous les jours. Certains appartenant à des tribus sœurs, sont à peu près considérés comme le seraient les membres du groupe. Mais d'autres, venus de peuples plus éloignés vivent selon un statut spécial... Ils doivent demander une terre au chef de famille auprès de qui ils s'installent. Celui-ci les autorise à défricher une parcelle pour leurs cultures vivrières. Mais il leur interdit de planter des cacaoyers. En effet, si la création d'un champ de maïs donne droit de posséder le sol pour quelques mois, la création d'une cacaoyère amènerait à une possession de longue durée. Il ne s'agit pas d'une coutume liée à la possession des arbres, puisque des anciens affirment que naguère l'étranger pouvait planter des palmiers *melen (elaeis guineensis)* et des *sa (pachylobus edulis)*, mais d'un réflexe de défense pour conserver le contrôle d'une culture intéressante et repousser l'afflux d'immigration qu'elle pourrait attirer.

L'examen des modalités de mise en gage des terres amène à une conclusion analogue : le droit de disposition est loin d'être total. Ce sont les récoltes plutôt que les terres qui sont engagées. Chez les Ěwôndo, en effet, le créancier peut récolter et disposer des fruits. « Si la récolte dépasse la dette, il remettra à son ancien débiteur une part du produit. Comme le propriétaire risque de laisser sa terre à l'abandon, le créancier peut entretenir le fonds et ce faisant mériter un accroissement de sa créance. Le créancier peut être amené à conserver le bien en mains plusieurs années : en fait, il le conserve assez longtemps pour être remboursé par les fruits. Cependant, on n'envisage pas qu'il puisse le garder perpétuellement. On saisit là une différence vraisemblablement importante entre le droit foncier local et le nôtre : tout se passe comme si la terre était inaliénable (1). La tendance est analogue chez les Boulou, mais il faut convenir que le problème de la mise en gage ne paraît pas poser de gros problèmes économiques actuellement. (J. B.)

---

(1) J. Binet, Budgets familiaux dans la zone cacaoyère du Cameroun, *L'Homme d'Outre-mer*, n° 3, 1956 (n° 93).

f) *Propriété mobilière*

C'est sans doute la seule connue à l'origine. Elle paraît avoir été en grande partie collective, en tout cas en ce qui concerne les biens de valeur : l'*ésa* était gérant de ces biens, patrimoine familial qui servait principalement à payer les *minsuba*, « dots ». Il y avait cependant propriété individuelle d'objets fonctionnels, armes des hommes, instruments de travail ou de ménage des femmes, objets qu'on enterrait avec leur propriétaire. Il semble bien, également, y avoir eu une distinction sexuelle des différentes catégories de bien : *biôm beyôm* masculins, *biôm beyal* féminins, cette distinction ayant trait non à la propriété mais à l'usage et peut-être à l'origine. J'ai déjà mentionné que, dans les *bilaba*, le *njem bilaba* de l'Ouest apportait des objets d'importation, celui de l'Est des produits du pays, l'orientation se référant très probablement à des catégories sexuelles : aire Nord/Est, mâle ; aire Sud/Ouest, femelle. Il faudrait mieux connaître les usages rituels des différents outils et instruments pour préciser cette notion. On sait que le sabre, *fa*, est essentiellement mâle, que la clochette de chasse attachée au cou des chiens, *angôñ*, est essentiellement femelle, que le tambour-téléphone, *nkul*, est androgyne (mais les femmes n'ont pas le droit de s'en servir), le fusil, *ngal*, probablement épicène, et ainsi de quelques autres objets, mais on ignore à peu près totalement quels effets a cette sexualisation sur la propriété et sa transmission.

Quoi qu'il en soit, depuis l'introduction de l'économie monétaire, la propriété mobilière s'est à peu près intégralement individualisée. Les meubles qui restent collectifs le sont d'abord par affectation : matériel des associations, produits de leurs cotisations, parfois objets achetés en commun par les membres d'une famille, en raison de leur prix ou de leur usage, par exemple les machines à coudre qu'on allait chercher en Guinée Espagnole après la dernière guerre.

La propriété mobilière comporte encore quelques restrictions appliquées aux femmes et aux jeunes gens ; encore les supportent-ils de moins en moins. Les fils respectueux, les épouses soumises laissent encore leurs pères et maris utiliser les objets acquis avec le produit de leur industrie, mais lorsqu'ils s'y refusent la tendance des tribunaux est de plus en plus en leur faveur. Cependant, l'obligation d'assistance résultant des liens familiaux est toujours effective et refuser de « prêter » un objet à un *monyañ* risque d'être mal vu, ce qui est fort grave. Il subsiste ainsi une sorte de droit d'usage collectif, familial, grevant la propriété mobilière individuelle.

g) *Successions, tutelles*

Elles s'ouvrent par la mort ou la disparition. La malédiction paternelle n'emportait pas la mort civile, mais les biens abandonnés par le fils maudit qui quittait le village étaient confisqués et partagés entre ses frères.

La liquidation des biens laissés par le défunt, appelés *élik*, de *lik* = laisser, avait lieu à la fin de la période de deuil, *megep*, soit un *mbu*, six mois après le décès., Ce délai tend à se raccourcir de plus en plus et est généralement d'un mois dans les villes, période suffisant à prévenir et convoquer les héritiers éventuels ; il demeure plus long dans les villages.

L'*élik* comprend au passif les dettes familiales du *de cujus*, mais non ses dettes purement personnelles qui meurent avec lui ; la distinction est parfois malaisée et donne lieu à des procès entre héritiers et créanciers du mort. Le passif comprend également les frais de funérailles, notamment la rétribution du devin appelé à déterminer la cause du décès (mais les frais de dernière maladie sont considérés comme dette personnelle). L'actif comprend tous les biens meubles et immeubles ayant appartenu au défunt, y compris ses femmes. La liquidation, *akap* = partage, est dirigée par le *nkap élik*, partageur de succession, généralement un *ntôl môl*, parent ou allié, non appelé à la succession, et désigné soit par le *de cujus*, soit par les héritiers eux-mêmes. Les successions sont plus importantes de nos jours qu'autrefois, non seulement parce que la quantité et la variété des objets à partager sont plus grandes, mais encore parce que l'habitude se perd d'en détruire ou d'en enterrer une partie lors des funérailles.

Il y a six degrés de successibles : enfants mâles et leurs descendants mâles ; frères germains ; frères consanguins ; cousins germains en lignée paternelle, *bobenyañ* ; neveux du clan, donc fils de frères, *bobendôm* ; frères, neveux et petits-fils utérins du clan, donc bâtards, *bobengon*, et neveux et petits-fils hors du clan, légitimes, *bobekal*. La succession n'est dévolue en ordre ascendant qu'à défaut absolu de successibles en ordre descendant.

L'aîné des héritiers du premier degré appelé à la succession, *ntôl mon*, est privilégié : c'est le remplaçant, *njian*, du mort. Il prend sa case, les bijoux de famille, les objets du culte des ancêtres et notamment le panier du *biéli*, le fusil et certains biens de valeur tels que bicyclette, machine à coudre, etc. Les autres biens sont partagés entre les autres successibles du même degré. Le droit d'aînesse du *njian* commence à faire l'objet de critiques ; il cesse de plus en plus de s'appliquer aux plantations et l'on voit maintenant des héritiers réclamer un partage en lots d'égale valeur suivant un mode analogue à celui du Code civil.

Les biens laissés par une femme allaient en premier lieu à ses filles, à défaut à ses co-épouses, à défaut de co-épouses à son mari. Avec l'instabilité matrimoniale actuelle, conjuguée à l'émancipation économique des femmes, cet ordre successoral est très discuté : il est fréquent de voir la famille d'une femme tenter de s'emparer de la succession en arguant du paiement incomplet de la dot.

Le testament oral est de plus en plus remplacé par le testament écrit. Le testataire peut lui-même *kap élik*, partager la succession, et avantager certains héritiers. Il ne peut guère déshériter complètement le *ntôl mon* qu'en le maudissant, sauf si celui-ci a quitté le village de façon apparemment définitive, auquel cas c'est un puîné qui devient *njian*.

La disparition est une question de fait : lorsque quelqu'un est resté longtemps sans donner de nouvelles et sans qu'on sache où il est, ses aînés et ses frères peuvent décider de partager ses biens, le partage est annulé s'il revient.

La tutelle d'un mineur, *meba'ale* ou *akalé* (de *ba'ale* ou *kalé* = = prendre soin, garder) est confiée à un *nya môló* d'une classe d'âge supérieure, de préférence un oncle paternel, *ésa* (lit. : père) ou grand-parent paternel, *émvam* ; à défaut, à un frère aîné ; à défaut de l'un et de l'autre, à un aîné de la famille ou du clan. L'oncle maternel, *ndômenyañ*, sert en quelque sorte de subrogé tuteur, chargé de veiller à la régularité de la tutelle. C'est chez lui que se réfugiera un pupille maltraité par son tuteur.

Le tuteur, *mba'ale mon* ou *nkalé mon*, a, du fait même de son âge et du lien de parenté qui les unit, pleine autorité sur l'orphelin, *mone ngui* ou *mo'ngui*. Il ne peut, toutefois, disposer de ses biens, qu'il doit lui restituer intégralement, en nature ou en valeur, dès que l'orphelin est parvenu à l'âge d'homme. Il devrait même, en principe, se charger de marier son pupille à ses frais, tradition qui se perd avec le recul de la propriété familiale. Le pupille devenu majeur peut se faire rendre des comptes de tutelle, à condition de ne pas insulter le tuteur ; c'est le conseil de famille, composé des aînés, *minlôl*, qui est compétent dans ce cas.

C'est le *mba'ale mon* chargé de la tutelle d'une fille qui donne son consentement au mariage de celle-ci et touche la *nsuba*, dont il doit réserver le montant au mariage des frères de la fille s'ils sont mineurs aussi. La tutelle d'une fille est toujours confiée à l'aîné de ses frères s'il est majeur au décès du père ; sinon, elle lui est transférée par le *mba'ale mon* dès qu'il a atteint l'âge d'homme si la fille ne s'est pas mariée pendant sa minorité. Même dans ce cas, d'ailleurs, c'est à lui qu'incombera la responsabilité du remboursement de la *nsuba* si la fille divorce lorsqu'il est sorti de tutelle.

h) *Contrats et quasi-contrats divers*

L'engagement juridique est *aliñ*, de *liñ* = nouer ; on a longtemps ignoré la distinction entre contrat et quasi-contrat, mais, à mesure qu'augmente le domaine de l'autonomie de la volonté, on distingue parmi les *meliñ* le *mfañ aliñ*, contrat véritable, de *fañ* = faire vraiment, faire exprès, à dessein.

A la base de tous les *meliñ* se trouve la notion de compensation, *avulan* ou *abulan*, qu'on pourrait énoncer approximativement ainsi : toute atteinte, positive ou négative, à la personnalité juridique totale d'un individu du fait d'un autre individu doit donner lieu à une compensation négative ou positive qui remette les choses en l'état. En d'autres termes, quiconque enrichit autrui a droit à compensation, quiconque appauvrit autrui doit compensation.

De là dérive la distinction entre *nsenge* et *avu* ou *avuan*, qu'on a parfois confondus, sous la traduction de « gain » ou « bénéfice ». Il semble qu'en fait *nsenge* désignait expressément le profit commercial fait à l'extérieur du clan à l'occasion de la traite, *abom*, et pour lequel la compensation ne jouait pas. *Avu* ou *avuan* (de *vu* = s'enrichir, augmenter sa richesse ; forme en *an* = s'accroître, être augmenté) désignait l'augmentation naturelle d'une fortune, par exemple la récolte par rapport aux semences, le croît biologique d'un troupeau ; si l'*avuan* se faisait aux dépens d'un *monyañ*, il y avait lieu à compensation. Aujourd'hui, la notion d'*avuan* se rapproche de celle de l'intérêt, légitime ou illégitime selon les cas d'espèce ; l'affaiblissement des structures anciennes tend simultanément à faire admettre le *nsenge* même dans le clan.

Le verbe *kuan*, vendre, n'est autre que la forme réciproque du verbe *kus*, acheter : *kuan* signifie donc littéralement « s'acheter l'un à l'autre », avec une idée d'échange, très affaiblie aujourd'hui. Les verbes *fol* et *folan*, autrefois presque synonymes de *kus* et *kuan*, ont conservé le sens « échanger » ; ils s'appliquent au troc, *kuan* et *kus*, aux transactions monétaires.

On considère aujourd'hui que la vente est nouée dès la tradition de la marchandise ou du prix, alors que l'échange semble exiger la remise simultanée des objets échangés.

Prêter un objet pour un usage momentané et assez bref est *señ* ; ce n'est pas à proprement parler un contrat et la responsabilité de l'emprunteur peut même n'être pas engagée, par exemple lorsqu'on lui a prêté un outil pour effectuer un travail au profit et sous la surveillance du prêteur. Prêter à long terme avec dépossession effective de la marchandise prêtée, est, par contre, un *atiñ* fréquent. Les mêmes verbes signifient simultanément « prêter » et « emprunter » : *gôé* s'applique au prêt-emprunt d'un objet déterminé, *kôlé* à celui d'une chose de genre ou d'une somme d'argent. La chose prêtée est *ndôñ* ou *ékôla*, suivant le cas ou, plus généralement, *mvôla*, qui désigne toute dette ou créance (*mbi mvôla* = créancier ; *mvômvôla* = débiteur). L'emprunteur est tenu à restitution en bon état du *ndôñ* et de ses fruits ou de l'*ékôla*, augmenté d'*avulan* s'il s'est enrichi du fait de l'emprunt ; il est responsable non seulement de la conservation, mais encore de l'usage qu'il fait de l'objet prêté, le prêteur ayant toutefois une sorte de responsabilité solidaire vis-à-vis des tiers auxquels l'emprunteur aurait pu nuire à l'aide de l'objet emprunté (une indemnité peut être réclamée par la victime d'un accident au propriétaire qui a prêté une bicyclette à l'auteur de l'accident), et même vis-à-vis de l'emprunteur si celui-ci vient à méchef du fait de l'objet emprunté.

Du prêt dérive le louage, désigné par le même mot que le prêt d'objet déterminé, *gôé*, contrat d'introduction récente, dont la jurisprudence est encore imprécise ; comme le prêt de louage peut donner lieu à constitution de gage, *éban*. L'*éban* portait fréquemment sur des personnes, jusqu'à ce que la législation européenne ait prohibé la mise en gages de personnes, qui se pratique cependant encore clandestinement. Il porte surtout de nos jours sur des objets, qui peuvent être remis soit au prêteur, soit à un tiers ; la propriété du gage peut être transférée au prêteur à l'échéance du remboursement, sans pour autant éteindre la dette. La mise en gage de récoltes pendantes ou même de plantations est de plus en plus fréquente ; dans le cas des plantations, cependant, le gage porte plutôt sur le droit aux fruits que sur le terrain même. Dans le cas de mise en gage d'une fille, la remise de dette, *aju*, est parfois considérée comme une sorte de *nsuba* ; tant que la dette subsiste, en tout cas, les enfants de la fille mise en gage appartiennent à son clan, et non à celui du créancier gagiste.

Le contrat de prêt-embouche de bétail, *meyale kabal* (*yale* = élever, faire pousser), peut paraître assez singulier au premier abord : le propriétaire du bétail le confie au *ñyale* qui doit le soigner et rendre à l'expiration du contrat non seulement le bétail reçu mais aussi le croît : le prêteur se débarrasse du souci du troupeau (très souvent, d'ailleurs, il l'envoie ainsi en garde pour le soustraire à une épizootie), mais prend le risque d'une infidélité du *ñyale* ; celui-ci doit rendre intégralement le troupeau, mais tant qu'il l'a en garde, il peut en faire ce qu'il veut, l'utiliser comme une sorte de crédit. Il est bon de signaler que ce contrat, actuellement en voie de désuétude, donnait lieu à de multiples contestations.

Le contrat de traite, sous son ancien nom d'*abom* ou sous la désignation plus récente d'*aliñ kilak* ou *aliñ akus kaka*, est, par contre, de plus en plus répandu. Un commerçant, *nkuan biôm* ou *mbi falyélé*, remet à un *kilak* (anglais : *clerk*) une avance en argent et en marchandise, le *kilak* s'engageant à fournir en contrepartie un certain tonnage de cacao ; le contrat est constaté par un écrit, le « bon pour », qui tient lieu de reconnaissance de dette. Le *kilak* s'efforce de recueillir le tonnage promis, généralement en l'achetant à des planteurs de son clan, parfois en sous-traitant avec des « petits clerks », *bone bekilak*. Le contrat est à terme, avec les aléas des contrats de ce type ; en cas de hausse des cours, le *kilak* risque de se trouver en difficulté et de ne pouvoir fournir le tonnage promis, à moins que les planteurs de sa famille ne lui fassent crédit ou ne lui vendent au-dessous du cours. L'achat du cacao se fait aussi par le procédé du mandat, le mandataire, *nlóman*, envoyé, recevant une avance d'argent avec laquelle il doit acheter le plus de cacao possible. Les deux procédés donnent lieu à des litiges d'autant plus fréquents que le bailleur de fonds est généralement un Européen ou un Africain d'une autre tribu, « gabonais » en A.E.F., Bamiléké, *mone galifis* (du Coast English : *Grassfield*) au Cameroun.

D'une façon générale, le mandat est toujours possible, que ce soit pour passer un contrat ou pour ester en justice. Le mandant est appelé *mve ngul*, donneur de pouvoir, le mandataire *mbili ngul*, ayant pouvoir. Ils sont solidairement responsables.

Le contrat *bilaba*, décrit plus haut (*supra*, pp. 33 et 60) est en voie de disparition. Il subsiste, par contre, une sorte de *bilaba* du pauvre, le *meyeñ*, de *nneñ* = hôte, qui permet à un *zesé môl*, homme de peu, de lever une sorte de taxe sur les *minkukum*, les riches, de son clan, par le procédé très simple d'aller les voir en leur apportant un cadeau auquel ils doivent répondre par une hospitalité généreuse et un contre-cadeau de valeur plus élevée. C'est un quasi-contrat sanctionné par la contrainte sociale et qui pèse très lourdement sur les gens considérés comme riches ; il est à l'origine du parasitisme familial souvent constaté dans les grandes villes. Le réputé *nkukum* qui voudrait s'y soustraire serait accusé d'avoir le cœur dur, *nlem ayel*, ce qui peut assez facilement mener à une accusation de sorcellerie.

7) Situation des femmes (1)

Si l'on en croit les anciens, la situation des femmes, selon la coutume orthodoxe, serait celle de mineures. Pourtant, rien dans les principes traditionnels ne justifie bien une telle misogynie : certains clans citent des femmes parmi leurs héros éponymes et des légendes attribuent au Dieu créateur (Zambĕ) une fille, en l'honneur de qui étaient accomplis certains rites. Actuellement, les sociétés tribales, qui s'efforcent de revitaliser les anciens clans et de repenser les règles morales et juridiques coutumières, réservent toujours au sein de leurs états-majors des places pour les femmes, mais bien souvent leur rôle est assez secondaire : danseuses, chanteuses, organisatrices de ballets ou commissaires chargées de surveiller les adhérentes, elles ne font en somme qu'exécuter les ordres des hommes. Elles siègent parfois aussi avec des hommes dans les associations confessionnelles (protestantes ou plus souvent catholiques), mais le plus souvent, elles forment des groupes distincts de ceux des hommes, sociétés dites secrètes hier, pieuses confréries chrétiennes aujourd'hui permettant aux femmes de se retrouver entre elles, d'avoir leur hiérarchie, et leurs chefs. Les femmes ne participent pas réellement à la vie de la cité, ou plus précisément, elles forment entre elles une cité, distincte de celle des hommes.

En droit, les femmes paraissent avoir une situation défavorable. Il n'est pas certain pourtant qu'elles doivent cette situation à un anti-féminisme véritable. En effet, nul n'est parfaitement indépendant en droit coutumier ; seul le chef de famille, le patriarche jouit de la pleine capacité. La femme n'est pas rendue majeure par le mariage et la jeune fille jouit d'une indépendance plus grande que la femme mariée. Dans le domaine sexuel, cela est évident. Les naissances illégitimes ne comportent aucune honte : un enfant est toujours bien accueilli. S'il naît avant le mariage, il appartient à la famille de la mère. Et il n'est pas rare que de respectables pères de famill[illegible]ttendent que leur fille ait donné des enfants avant de la marier. D[illegible] la vie économique, la fille non mariée peut entreprendre librement toutes sortes d'affaires commerciales, alors que la femme mariée aurait besoin du consentement de son mari. Pas plus que le mariage, le divorce ou le veuvage n'émancipent théoriquement la femme. Échappant à la tutelle du mari, elle retombe sous l'autorité de son chef de famille, mais dans l'esprit de la coutume ceci n'est pas une situation défavorable : chaque individu reste soumis à son père.

---

(1) J. Binet, Condition des femmes, *Cahiers internationaux de sociologie*, XX, 1956, P.U.F., et Statut des femmes dans le Sud-Cameroun, à paraître in *Recueils de la Société Jean Bodin*, 1956, Edit. de la Librairie Encyclopédique, Bruxelles.

La liberté dont jouissent les femmes pour la gestion de leur patrimoine ne doit donc pas faire figure d'anomalie. En Afrique, d'ailleurs, l'usage du pécule individuel est très répandu. Et la division des biens en biens masculins et biens féminins permet aux femmes et aux jeunes filles d'avoir la propriété d'objets que ni maris, ni pères ne peuvent leur prendre. Une séparation des biens est la conséquence logique de ces données.

La femme dispose en principe du produit de son travail — de ses récoltes — mais elle doit fournir l'essentiel de la nourriture. Le surplus seul est vendu, mais dans la plupart des familles, lorsque des ventes importantes sont faites, le produit en est partagé entre mari et femme. La femme dispose seule en général du produit des ventes courantes faites sur un marché ou au passage de voyageurs : faibles sommes n'atteignant que 10 % du budget total de la famille. Elle peut investir ses bénéfices en participant à des tontines (société où chacun fait à date fixe un apport et où le capital est réparti à tour de rôle entre les différents associés).

Les moyens d'enrichissement prévus par la coutume sont donc faibles. Mais l'évolution des usages permet aux femmes d'exercer divers métiers assurant leur indépendance. Commerçantes, ou couturières, payant patente, employées de commerce ou vendeuses sont théoriquement autorisées par leur mari, qui pourrait décider de l'emploi des bénéfices. En fait, les femmes semblent agir librement. Devant les tribunaux coutumiers même, elles se présentent seules, sans être accompagnées de leur père ou de leur époux.

Dans le domaine du droit foncier, la tendance est la même : les femmes accèdent à une certaine propriété. Avec la stabilisation, la naissance d'un droit collectif sur des terres défrichées ou susceptibles de l'être est assez compréhensible. L'idée d'un droit personnel accordé à une femme qui n'est pas vraiment membre de la famille mais lui est simplement prêtée paraît aberrante. Telle est pourtant la situation chez les Éwôndo, où la femme divorcée continue à avoir un droit sur ses anciennes cultures et peut y faire la récolte. Chez les Bané et les Boulou, cette situation des divorcées n'est pas la même. Mais la tendance est la même : lorsque les jachères sont défrichées, chacune retrouve les champs qu'elle avait cultivés quatre ou cinq ans plus tôt, et les fils peuvent réclamer les terres qui ont été cultivées par leur mère.

Les cacaoyères posent d'autres problèmes. Certains hommes, soucieux de l'avenir de leurs enfants, confient une plantation à leur épouse ou l'incitent à en créer une pour leur fils. Ailleurs, ce sont des femmes sans enfants qui plantent pour assurer leur subsistance dans leur vieillesse : celles qui sont mères sont sans inquiétude, leurs enfants les soigneront. Enfin, une transformation plus importante encore se laisse pressentir : un régime matrimonial de communauté des biens est en gestation. Lorsqu'une femme a collaboré avec son mari à établir une plantation, elle a le droit, à la mort de celui-ci, d'en conserver l'usufruit. Même si son fils en hérite et effectue les ventes, c'est elle qui percevra les recettes. Évolution importante, car elle témoigne d'une sorte d'égalité entre les époux qui ont vocation et aptitude à recueillir les fruits d'une même propriété. Elle montre, en outre, que le ménage est une réalité juridique en face des deux individus d'une part, de la famille patriarcale, d'autre part. (J. B.)

[p.84]

CHAPITRE VI

PRINCIPAUX ÉLÉMENTS DE LA CULTURE

1) Caractéristiques physiques, mentalité

a) *Données anthropologiques*

Les premiers voyageurs décrivent les Fang comme très grands, bien bâtis et d'aspect redoutable. Cette appréciation comportait certainement une bonne part de subjectivité, car les chiffres donnés, par exemple, par I. Dugast, dont nous reproduisons quelques-uns ci-dessous, indiquent une taille simplement sur-moyenne :

Tribu	Taille		Indice céphalique		Indice cormique	
	H.	F.	H.	F.	H.	F.
Mangisa ...	Sur-moyenne		76,7	76,3	?	?
Eton	167,8	157,9	76,2	76,4	50,8	51,0
Ewôndo ...	168,4	156,6	77,0	77,6	50,5	50,4
Boulou	165,4	157,6	77,8	79,2	51,2	52,2
Fang	Sur-moyenne		77,0	76,6	51,2	50,9

Tribu	Formule sanguine (en %)					Indice facial		Envergure s/taille	
	O	A	B	AB	Indice	H.	F.	H.	F.
Mangisa ...	52	21,9	10,9	15,2	1,44	?	?	?	?
Eton	55,7	13,8	17,5	12,9	0,878	85,1	84,2	104,4	102,5
Ewôndo ...	55,5	14,1	17,4	11,5	0,885	85,7	85,6	105,3	104,0
Boulou	?	?	?	?	?	86,5	85,1	103,7	102,9
Fang	?	?	?	?	?	83,2	87,0	105,3	103,4

Il est obligatoire, d'ailleurs, qu'une population de cette importance numérique présente des variations extrêmes assez accusées, mais mes propres observations, subjectives également, font ressortir une proportion plus forte d'individus petits et très petits, que de grands et très grands : le métissage avec les Pygmées (*ayoñ* Bekoé, notamment) l'expliquerait en grande partie : les Beti du Nord, qui ont eu beaucoup moins de contacts avec les Pygmées semblent plus grands et plus élancés.

L'ensemble du groupe serait mésaticéphale tendant vers une dolichocéphalie modérée (1), avec un faciès à caractéristiques négroïdes peu accusées, une peau brun chocolat assez claire et des groupes à peau tirant sur le rouge et yeux verts (*ayoñ* Ndôñ de Sangmélima). Pilosité pectorale fréquente. Cas d'albinisme assez fréquents, quelques polydactiles (souvent réputés sorciers). Ceinture scapulaire forte, mollet assez développé, cambrure accusée, phalangettes non redressables vers le haut.

Les explorateurs du siècle dernier ont été unanimement frappés par une différence d'aspect physique entre les Pahouins et leurs voisins, beaucoup moins évidente aujourd'hui, en tout cas pour un Européen (les Pahouins eux-mêmes reconnaissent souvent un étranger de fort loin). Il est possible que les Pahouins de l'époque de la conquête aient eu un régime plus riche en viande que celui des populations côtières et que celui de leurs descendants actuels : l'hippopotame a été exterminé, la densité du reste de la faune a beaucoup diminué, l'élevage même est en recul.

b) *Vêtement, parures, marques corporelles*

Le vêtement traditionnel tel que l'ont décrit les explorateurs n'existe pratiquement plus. On rencontre encore parfois, dans les villages reculés, le cache-sexe d'écorce de ficus battue, *óbòm*, et le chapeau-perruque en peau de singe, *afó'òló*, qui constituaient la tenue quotidienne des hommes, avec la large ceinture de peau d'antilope, *ases*, soutenant une sorte de sporran, ainsi que l'étui du sabre. Les tenues de guerre et de parade sont devenues très rares ; elles comprenaient, outre un *óbòm* teint en rouge, une séant de peau de chat-tigre, de drill ou autre animal à fourrure brillante, des franges molletières de la même fourrure et une sorte de cape faite de la peau d'un léopard ou d'un gorille, dont la tête formait parfois capuchon ; coiffure de perles, pendant sur les épaules ou tressées dans les cheveux, avec bouquet de plumes de touraco ou d'aigle-bateleur. L'armement comportait le sabre, *fa*, le poignard, *ólyeñ*, à double tranchant tous les deux, la lance, *akoñ*, ou le fusil, *ngal* (l'arbalète, *mfan*, était plutôt une arme de chasse, l'arc, *ngole*, un jouet). L'armement défensif comprenait un bouclier oblong, *ngu* ou *éndeñ*, en lianes tressées ou en cuir, parfois fait d'une oreille d'éléphant. Même de nos jours les hommes n'aiment pas sortir sans arme, du moins dans les villages ; autrefois, ils étaient toujours armés. Les bijoux masculins comprenaient des bracelets de cuivre et des colliers de dents — dents de fauves, ou dents d'hommes — des anneaux de cuivre, de fer, d'ivoire ou de poil d'éléphant. Les « médicaments » de protection, *mebiañ*, étaient le plus souvent portés dans une corne d'antilope *(cephalophus sylvicultrix)*, *nla' zip*, attachée au cou ou au poignet par un lien de cuir ou de peau de serpent, habitude qui subsiste encore. Les costumes de cérémonie des différents rites comprenaient des masques, des capes d'herbes sèches, de perles ou de cauris.

---

(1) Les sages-femmes, *bebiale binga*, conservent souvent l'habitude de modeler en l'allongeant le crâne des nouveau-nés. Par contre l'usage de la bande d'écorce comprimant la tête des bébés tend à se perdre.

Les femmes ne portaient qu'une sorte de double tablier d'herbe ou de feuillage, *azem* ou *abui*, fixé sur une ceinture de perles cylindriques en stéatite, *nsanga* ; bracelets, *mekom*, d'ivoire ou de cuivre, en forme de bobine, anneaux de cheville, *bibal*, en cuivre fondu, très lourds, énorme collier de cuivre fondu, *nkembé*, mis en place sur la fillette à son arrivée dans la belle-famille et qu'on ne pouvait retirer qu'après sa mort, en découpant les chairs, en chauffant le collier ou en attendant la décomposition. Tous ces bijoux appartenaient à la famille du mari et y restaient, même en cas de divorce ; c'était l'*ésa* qui les répartissait entre ses femmes et ses brus. Les bracelets plats étaient fabriqués avec les « neptunes » ou « bénarès » importés de la côte ; plus récemment on a fait, on fait encore, des bagues et bracelets avec des étuis de cartouche et du fil télégraphique. Mais l'origine des *minkembé* fondus reste mystérieuse ; la technique de la fonderie est inconnue ou oubliée, le cuivre, placérien ou filonien, très rare non seulement dans la zone d'habitat actuel des Pahouins, mais encore dans celle d'où ils semblent venir ; au surplus ces colliers, fort anciens, présentent une résistance à la corrosion et une patine très pâle qui semblent indiquer qu'il s'agit d'un alliage ; or, les bronziers les plus proches, les Bamum, ne fabriquent pas de colliers de ce type.

Le vêtement masculin actuel est le plus souvent de type européen, depuis le short et la chemisette jusqu'à la capote des surplus américains ; ceux qui portent chaussure l'ont européenne, de cuir ou de tennis suivant la fortune, ou bien à l'arabe — *silifa*, de l'anglais *slipper* = babouche, de fabrication haoussa ou peul. A signaler des casques et képis en bois de parasolier, de fausses lunettes en éclats de « bambou » raphia. Dans les villages ou chez soi, pagne d'importation, roulé à la ceinture ou noué derrière le cou.

Les femmes portent, elles aussi, le pagne, *èndelé*, noué au cou ou roulé au-dessus des seins quand elles n'ont rien d'autre, roulé à la taille quand elles portent le « caraco-mission », *éwoman* (de l'anglais *woman*, semble-t-il). Le couvre-chef favori reste *égañese* (anglais : *handkerchief*), le mouchoir de tête. De plus en plus, elles mettent également des robes coupées et cousues, à l'européenne, *bizingi*, souvent une sorte de combinaison ; pas de culotte, sauf quelques jeunes modernistes (qui les baptisent « caleçons ») ; garnitures périodiques internes faites de plantes médicinales. L'action des missions a considérablement étendu la notion de *pudenda* ; autrefois, seuls les individus pubères étaient astreints à dissimuler leur sexe. Les femmes le faisaient avec un soin particulier en dépit du caractère sommaire de leur costume ; la plus grande insulte qu'on pouvait leur faire était d'exposer leur vulve en public ; elles ne l'exposaient d'elles-mêmes que pour prononcer une malédiction. Aujourd'hui, la plupart d'entre elles dissimulent leurs seins (1) avec une vigilance presque égale ; toutefois, dans les villages traditionnalistes, les veuves reprennent le costume d'autrefois après leur réclusion ; pendant huit jours, parfois plus, elles portent l'*ébui* de feuilles qu'elles remplacent ensuite par un vieil *ébôm* ou un sac de jute, laissant le buste et les cuisses nues, puis par un sac, ou une vieille robe kaki en forme de sac, avec un trou pour la tête et deux pour les bras.

---

(1) Le critère esthétique en la matière est en train de changer, dans les villes surtout, sous l'influence européenne (cinéma ?) : on ne voit plus que rarement les jeunes filles se les serrer avec une bande d'écorce ou d'étoffe pour les faire tomber.

Garçons et filles allaient nus autrefois jusqu'à l'apparition des premiers signes de la puberté, généralement des poils pubiens (h. : *afañ* ; f. : *avul*). Les garçons portaient un cache-sexe végétal spécial après la circoncision, en attendant la cicatrisation, mais n'étaient obligés de s'habiller ensuite que s'ils étaient déjà velus. Actuellement, ils sont vêtus dès l'âge scolaire et même avant dans les familles de chrétiens militants et la bourgeoisie urbaine.

Les marques corporelles sont tombées en désuétude, à l'exception de la circoncision. Les hommes ont cessé d'abord de se limer les incisives en pointe, les tatouages ont persisté plus longtemps, au Gabon jusqu'aux années précédant immédiatement la seconde guerre mondiale. Ils réapparaissaient actuellement dans la pègre urbaine et dans les associations syncrétistes. On tatouait sur la figure, le plus souvent entre les deux yeux, mais parfois sur les pommettes, des marques colorées en bleu avec un mélange de noir de fumée et de cendre végétale, ou en rouge à la poudre de padouk, *baa* ; ces marques pouvaient indiquer l'appartenance à un clan ou à une association, ou encore être apposées au cours ou à la suite d'un traitement médico-magique, ou enfin répondre à des considérations esthétiques. Il en allait de même des cicatrices en relief gravées sur la poitrine et l'abdomen, dont on dit aujourd'hui qu'elles étaient « pour faire *nyanga* » (joli, Coast English — origine haoussa?) : il se peut qu'on ait oublié certaines de leurs significations magiques. Les marques les plus importantes étaient les scarifications dorsales des initiations : une triple ligne d'incisions le long de la colonne vertébrale, s'élargissant en V à la nuque, pour le *só* ; un dessin (secret) sur le sacrum pour le *ngil* ; trois traits horizontaux sur la nuque pour le *ndângé* ; une ligne de « vaccins » sur la face intérieure des bras, des avant-bras et des cuisses et le long des carotides pour les serpents ; etc.

Les hommes portaient autrefois les cheveux tressés en nattes ou bien se rasaient les tempes et pariétaux en conservant une sorte de crête au sommet du crâne, rappelant le cimier du gorille ; il existait des coiffures spéciales propres aux différentes initiations. La moustache n'était portée que par les *benga bélé*, la barbe, en bouc, par quelques hommes âgés, souvent devins. De nos jours, les hommes portent généralement le cheveu court, et simplement démêlé ; la raie au milieu, à la mode de basse Nigéria, se portait beaucoup, vers 1948, chez les commis de factorerie alors que les anciens tirailleurs affectaient une coupe en brosse avec la barbe en collier. Beaucoup d'étudiants ont un petit bouc dont la mode gagne actuellement le reste de la jeunesse. Comme le port de la barbe était jusqu'à présent signe de deuil, on a parfois attaché une signification politique à cette mode (mais la barbe de deuil n'est pas taillée).

Les femmes usent d'une grande variété de coiffures : nattes tressées, damiers, « cornes », etc. En signe de deuil, on leur rase le crâne et elles n'ont pas le droit de peigner les cheveux qui repoussent avant la fin du deuil. La poussée de barbe et de moustache qui survient parfois à la ménopause est considérée comme un indice de sorcellerie. Les élégantes s'épilent les aisselles ; l'épilation du pubis est pratiquée également par quelques-unes, peut-être par élégance ou hygiène, peut-être pour des raisons rituelles (parenté entre le nom du grand rite féminin *mevungu* et *mevul* = toison pubienne de la femme ?). La poudre de padouk *baa* est encore employée, à la façon du henné, pour des raisons à la fois magiques et esthétiques, mais les fards européens, rouge à lèvres d'abord, l'ont supplantée chez les jeunes élégantes.

La propreté corporelle est fort en honneur : hommes et femmes se baignent souvent plusieurs fois par jour à grand renfort de savon ; mais il est courant de voir remettre sur le corps bien savonné un vêtement parfaitement crasseux : c'est sans doute que l'habitude de la propreté corporelle est bien plus ancienne que celle du port du vêtement d'étoffe.

c) *Caractéristiques psychologiques*

Comme la plupart des peuples connus, les Pahouins ont fort bonne et flatteuse opinion d'eux-mêmes ; ce qui est plus curieux, c'est que cette opinion est assez largement partagée par les observateurs étrangers : « Beaucoup plus intelligents et... plus actifs et laborieux que le commun des Nègres... ils sont aussi plus prévoyants... ils sont par rapport aux autres Nègres ce que les Aryens sont aux Sémites et aux Rouges... aptes à recevoir une certaine culture intellectuelle et à exercer toutes les industries », écrit Largeau, en 1900. Avant lui, Du Chaillu : « Proud and fierce warriors... clever and industrious... that will supersede... the degenerate tribes (of the Ogowe) », tandis que Horn, qui n'aimait guère les Français, considère les « Mpangwe » de 1875, comme les « Prussiens de l'Afrique », ce qui, dans son esprit et à cette époque, était un compliment. Plus tard, Trilles compare favorablement leur moralité à celle des Européens ; son collègue protestant Grebert parle de leur « individualisme », de leur « farouche amour de la liberté ». Le tableau comporte, il est vrai, des restrictions : « brusquerie », « brutale franchise », en même temps que « mauvaise foi », « rancune », « âpreté au gain » pour Largeau, « orgueil », « tendance à la thésaurisation », « entêtement », pour Grebert, « cruauté », « avarice » pour Du Chaillu, « superstition », pour Horn, alors que Compiègne considère qu'ils ont « déçu les espérances que mettait l'amiral de Langle (dans leur capacité d'assimilation) ». Il est frappant de constater que ces « défauts » peuvent tout aussi bien apparaître comme un aspect de leurs « qualités », tout de même que les accusations d' « anarchie » et d' « esprit frondeur » qui reviennent souvent dans les rapports administratifs.

Toutes ces appréciations restent, évidemment subjectives et non scientifiques, autant que celles que j'ai pu faire moi-même et qui me font dire que j'ai effectivement rencontré, parmi les Pahouins que j'ai fréquentés, une forte proportion de gens intelligents, actifs, fiers et souvent dotés d'un humour sarcastique dont on trouve un excellent témoignage dans plusieurs romans récents, tout comme dans les surnoms donnés, notamment, aux administrateurs, et chez les Boulou, les célèbres portraits-charges de D. Monewoso.

Je ne connais comme travaux scientifiques sur ce point que certaines enquêtes faites au Cameroun par M. Stoerkel, chef du Service de Psychotechnie et d'Orientation professionnelle, qui ne paraissent pas avoir été publiées. Ces enquêtes avaient été menées en 1949-1950, à l'occasion de la mise en chantier du barrage d'Édéa. Elles faisaient ressortir, chez les Pahouins du Sud-Cameroun, une adaptabilité motrice, une attentivité et une capacité d'intégration supérieures dans l'ensemble à celles des autres groupes ethniques de la même région, les sujets boulou se classant au premier rang des tribus pahouines sur ces points. Des évaluations de Q.I. et d'âge mental faites sur des écoliers et lycéens donnaient des résultats analogues en ce qui concerne la comparaison avec des Africains du même âge ; par contre la comparaison avec des enfants européens vivant au Cameroun laissait apparaître une certaine infériorité, dont il était cependant impossible de tirer des conclusions absolues, en raison de l'insuffisance des *culture free tests* employés à l'époque. Des tests projectifs passés dans les mêmes conditions décelaient des tendances schizoïdes avec une agressivité assez marquée et une fréquence assez importante de fixation œdipienne avec une certaine assimilation du Père au Blanc. La différence de niveau avec les tribus voisines était moins nette chez les lycéens que chez les écoliers, et moins nette chez ces derniers que chez les manœuvres d'Édéa. Il faut souligner que ces tests, et surtout les tests projectifs, portaient sur un nombre restreint d'individus placés dans une situation particulière, en dehors du milieu villageois, qui reste celui de la très grande majorité de leurs contribules. Je n'ai pas eu connaissance des résultats des enquêtes ultérieures.

En ce qui concerne la psychologie sociale, on est également réduit en grande partie aux appréciations subjectives, qui rejoignent celles mentionnées au début de ce paragraphe. Allégret signalait déjà, il y a un demi-siècle, un sentiment d'abandon, plus amer depuis que les *Fang* étaient au contact des Européens : certaines légendes rapportées par Trilles et Largeau, sur le thème de Jacob et Ésaü, les Blancs jouant le rôle du cadet usurpateur, viennent le confirmer. Balandier a bien décrit les réactions contemporaines à ce sentiment de frustration collective, tant dans sa *Sociologie actuelle*, que dans divers articles dont un portant le titre significatif de *Les Fang, conquérants en disponibilité* (n^{os} 175 et 173).

Un autre trait frappant, également bien souligné par Balandier, est celui de la méfiance collective à l'égard des individus qui réussissent. Cela peut paraître contradictoire avec la constatation faite précédemment de l'individualisme des Pahouins, mais en réalité, c'est justement en bonne part de cet individualisme que doit résulter la méfiance à l'égard de l'*autre* individu (cf. Eza Boto, *Ville cruelle*, nº 182, les réactions du héros, Banda à l'égard du révolté, Koumé).

A signaler aussi l'importance psychologique et sociale d'*akum*, la richesse, et de *biôm* ; les biens, et, spécialement les biens d'importation : combinée avec la conception, encore mal étudiée, des rapports entre les sexes, elle explique dans une large mesure qu'il ne se soit pas constitué de véritable paysannat, mais bien plutôt une classe de planteurs non paysans, assez comparables, finalement, à certains colons européens. Les Pahouins restent très largement étrangers et voyageurs sur la terre, d'où l'importance des meubles (juridiques) à leurs yeux : il se produit toutefois sur ce point une évolution, décrite plus haut (*supra*, p. 74) qui mène à la consolidation de la propriété foncière : certaines réactions collectives, en matière de procédure foncière et domaniale, indiquent que nous assistons, au moins au Cameroun, à un véritable enracinement.

L'orgueil tribal reste très grand, allant jusqu'à une certaine hostilité entre les divers rameaux du groupe, mais la cohésion ethnique se retrouve face aux étrangers et donne sa véritable unité au bloc pahouin.

2) Cycle de la vie d'un individu

a) *Conception, gestation, naissance*

Une femme est considérée comme grosse, *a nyoñego abum*, elle a pris ventre, lorsqu'elle a passé quatre cycles menstruels, *a nji yene ngon*, sans voir la lune. La conception étant supposée résulter du mélange du sperme, *meyôm* (même racine que *nnôm*, p. *beyôm* = mâle), et du sang menstruel, *meyi me ngon*, sang de fille ou sang lunaire, la durée de la grossesse se calcule à partir de la date où auraient dû commencer les dernières règles. La durée de neuf mois est considérée de nos jours comme normale, mais certains de mes informateurs m'ont indiqué des durées normales de huit ou dix *ngon*, ce mot (lit. lune ou fille) pouvant se rapporter aussi bien à un mois civil, qu'à une lunaison ou à un cycle menstruel ; il est difficile à un homme d'obtenir des précisions sur ce point, le sujet étant réservé aux femmes. Au surplus, des grossesses plus longues sont considérées comme possibles, bien que parfois suspectes : une aménorrhée due à un fibrome est une preuve de sorcellerie, le fibrome étant regardé comme un *évu*. Le fœtus (dont le nom est secret, interdit, *êlyi*, en tout cas pour les hommes, et probablement pour les femmes non initiées au *mevungu*) est censé prendre au début de la gestation la forme d'un lézard, tout comme le premier homme au moment de la création.

Dès que la grossesse est reconnue, les parents sont soumis à toutes sortes de *bilyi*, d'interdits, et d'abord doivent cesser d'avoir des rapports sexuels, qui provoqueraient soit l'avortement, soit la naissance d'un monstre. Ils ne doivent plus approcher d'un cadavre, ni assister à des funérailles. La femme doit s'abstenir de certains aliments, dont la consommation porterait tort à l'enfant : poisson, qui causerait des dermatoses, chauve-souris et canard, qui lui vaudraient les doigts palmés, serpent, qui le ferait naître sans membres ou avec des membres atrophiés, etc. Elle doit éviter de marcher à grands pas, d'enjamber des trous ou des fossés, cesser de porter un caleçon, si elle le faisait auparavant. Le mari ne doit rien clouer, ni lier, ce qui rendrait l'accouchement difficile, il doit également s'abstenir de certaines nourritures. Pendant la grossesse, la femme s'oint le ventre et les seins d'huile de palme mélangée de *baa*, porte une ceinture spéciale en liane *ökumu* (sorte de solanée) et évite de sortir pieds nus.

Les fausses-couches « accidentelles » sont généralement attribuées à la rupture d'un interdit *(nsem)* et donnent lieu à des purifications rituelles ; tant que celles-ci ne sont pas accomplies la femme n'a pas le droit d'adresser la parole à un homme autre que son mari, au moins directement, ni de le regarder en face. Les fausses-couches « criminelles » attribuées à l'action des sorciers, ou plus exactement à un *évu*, qui peut appartenir à la femme elle-même, donnent lieu à des purifications plus rigoureuses, les lochies étant soumises à une sorte de « désinfection » magique avant d'être enterrées en secret sur un chemin où les passants les enjamberont à leur insu. L'avortement volontaire, extrêmement rare jadis, devient assez fréquent, en particulier chez les filles-mères de certaines familles chrétiennes ; on le provoque soit avec des emménagogues végétaux (on en extrairait un de la racine de papayer), soit en introduisant dans le col un laminaire d'écorce roulée (je n'ai pu savoir de quel arbre). On voit parfois des femmes provoquer l'avortement d'une de leurs co-épouses par jalousie.

Le premier accouchement, et souvent les suivants, ont lieu en général dans le village d'origine de la femme *(jañ)*. Le mari ne peut remmener chez lui épouse et enfant qu'après paiement d'un véritable complément de dot, comportant notamment un cadeau important à la belle-mère, répété à chaque naissance ; d'où le proverbe « le panier de la belle-mère n'est jamais rempli ». La parturiente accouche assise, tenue par derrière par sa mère ou sa *nlyi* (belle-mère ou épouse de rang supérieur), assistée par une sage-femme, *mbialé binga*, autrefois dignitaire d'une association de femmes. L'enfant est reçu sur un matelas de feuilles de bananier. Le cordon est coupé avec un couteau spécial, peut-être le même que celui des circoncisions (1), et enterré sous un bananier dont les fruits seront *élyi* pour les gens du sexe opposé à celui de l'enfant. Le placenta est enterré par la mère elle-même, ou à son défaut par une femme de son sang, dans un endroit secret : plus tard, elle pourra dire à son enfant, comme une sorte de malédiction mineure, « Je sais où est ton placenta ». L'enfant est immédiatement enveloppé dans un pagne et couché près de sa mère, après avoir été présenté à son père si c'est un garçon. Le lendemain on l'oint d'huile tiède, ainsi que la mère et on lui fait prendre le sein.

(1) Ce n'est pas sûr : le circonciseur est un homme, on peut se demander s'il utiliserait un couteau de femme.

Les accouchements dystociques sont assez fréquents et la technique des sages-femmes extrêmement inégale : si certaines savent pratiquer la délivrance artificielle et même les retournements, la plupart se bornent à des massages et à des pratiques magiques, telles que placer une hache entre les jambes de la parturiente. Si celle-ci meurt en couches on soupçonne une conséquence de la sorcellerie ou un *nsem* grave, tel que l'inceste ; il arrivait autrefois que l'enfant, né viable, soit enterré avec elle. Un enfant mort-né fait également peser de graves soupçons sur sa mère qui peut être soumise à l'ordalie et contrainte à avouer la faute présumée avoir provoqué la mort du fœtus.

Certains auteurs ont prétendu que les fillettes étaient parfois sacrifiées à leur naissance comme sans intérêt pour le clan. Cela paraît très improbable, à moins que ces infanticides n'aient eu pour cause une accusation de sorcellerie, qui pouvait aussi bien s'appliquer à un garçon. Ce qui est exact, c'est qu'une femme qui n'enfanterait que des filles serait considérée comme victime d'un sort ou d'une rupture d'interdit.

La naissance de jumeaux est de bon augure : on considère qu'ils sont obligatoirement *mie* ou *mmimie*, c'est-à-dire, dépourvus d'*évu* (le même mot, *mie*, signifie l'accouchement, ou, plus exactement, le « travail » des couches). Les jumeaux recevaient un nom traditionnel variant avec les clans.

Les relevailles, *ékulu mon*, sortie de l'enfant, ont lieu trois mois après les couches, si tout s'est bien passé. La femme retourne se baigner à la rivière (jusque-là elle s'était lavée dans sa case), met des vêtements neufs offerts par son mari et recommence à cuisiner pour lui et à cultiver son champ. Il y a lieu à purification spéciale si l'enfant est mort dans l'intervalle. L'interdit des relations sexuelles subsiste tant que l'enfant est au sein : le rompre serait lui faire *nyu meyôm*, boire du sperme, ce qui pourrait provoquer sa mort.

Les soins post-parturiaux sont donnés par la *mbialé binga*, puis par la mère ou tante de la femme ou par sa *ntyi*. Ils consistent en injections vaginales et en garnitures externes puis internes au moyen de compresses végétales.

L'enfant ne peut recevoir de lait que de sa mère ou d'une femme du sang de sa mère, grand-mère ou tante maternelle ; si c'est impossible, il est condamné (tout au moins dans les milieux ruraux où l'on ignore l'usage du lait concentré). La pharmacopée traditionnelle possède d'ailleurs d'extraordinaires galactogènes végétaux, probablement sans équivalent dans la pharmacopée européenne.

b) *Enfance*

L'usage ancien était de ne nommer *(yôlé)* le bébé qu'au moment des relevailles ; jusque-là on le désignait généralement par le nom d'un petit animal, écureuil ou rat palmiste, par exemple. De nos jours, le nom est donné dès les premiers jours qui suivent la naissance, ne fût-ce qu'en raison des règlements d'état civil.

Le nom, *jôé* ou *jui* (signifie aussi nez, et ordre, commandement, autorité), comprend l'*éyôlé*, véritable nom propre à l'individu, et l'*alinan*, nom complémentaire, choisi parmi les *biyôlé* des ancêtres, selon des traditions claniques ou familiales en voie de disparition. S'y ajoutait autrefois un cognomen, *mebalan* (1) ou *jôé mebalan* (lit. : nom de salutation), parfois imposé au moment d'une initiation. Ce *mebalan* pouvait passer comme *alinan* à la génération suivante et devenir ensuite *éyôlé* : ainsi de tel chef surnommé Atyaminlam, destructeur de villages, dont le fils aîné s'appelle Mbutu Atyaminlam et le petit-fils Atyaminlam Mbutu.

Sous l'influence des habitudes françaises on assiste, depuis l'instauration d'une réglementation de l'état civil indigène, à une fixation des patronymes, notamment dans les milieux de fonctionnaires. Le patronyme nouveau peut être à l'origine l'*alinan* ou l'*éyôlé* ou le *mebalan* du père systématiquement donné comme *éyôlé* à tous ses enfants. En outre l'évangélisation a fait ajouter au *jôé* un prénom chrétien, qui tient parfois lieu d'*éyôlé*, ou est joint à un *éyôlé* indigène. On aura ainsi, par exemple, tel Ze Mvondo, surnommé Mebianga (l'homme aux drogues) à cause d'une enfance maladive, baptisé Salomon dans une mission chrétienne et devenant, par contraction, Salomon Mebianga ; il pourra soit donner son *mebalan* comme *alinan* à tous ses enfants, et l'on aura alors Menge Mebianga, Oyônô Mebianga, etc., avec en outre un prénom chrétien, soit le leur donner comme *éyôlé*, sans *alinan*, avec seulement un prénom chrétien. Il y a d'ailleurs d'autres solutions, question de mode bien souvent, depuis les noms d'hommes mondialement ou localement célèbres, morts ou vifs (de Gaulle, Pascalet, Victor Hugo) jusqu'à la francisation orthographique du *jôé* choisi comme patronyme (Aubame, Minguet, etc.).

J'ai fait allusion plus haut aux règles anciennes qui présidaient au choix des éléments du nom. L'*éyôlé* pouvait se rapporter à une circonstance de la naissance ou de la gestation ; avoir été indiqué par un songe ou par un devin ; être déprécatoire, pour rompre un mauvais sort ; résulter d'un interdit imposé au père ou à la mère, etc. Il pouvait aussi refléter le rang généalogique de celui qui le portait, encore que ce rôle ait été plutôt réservé à l'*alinan*, choisi parmi les *biyôlé* des ancêtres mâles et femelles des deux lignes ; de nos jours, la tendance est de donner toujours comme *alinan* l'*éyôlé* du père, parfois celui de la mère, notamment dans le cas des enfants naturels. D'après Trilles, le nom avait également une signification totémique, liée elle aussi, à la généalogie. Tout ceci est en grande partie oublié actuellement.

Au point de vue linguistique, la plupart des noms propres sont des noms communs, parfois emphatisés : *mvôm* (python), *Mvômô* ;

---

(1) TRILLES traduit ce mot par « généalogie » ; *lat mebalan* signifie à la fois « répéter la généalogie » et « répéter la salutation », simplement parce que c'était effectivement la façon de se présenter protocolairement : c'est la généalogie du nouvel arrivant qui déterminait comment ses hôtes devaient le « saluer ». La généalogie proprement dite, le pedigree est *éndan*, à rapprocher de *ndan*, indicatif tambouriné, devise.

afan (forêt), *Afana ; zok* (éléphant), *Zo'o* ; etc. ; ou encore des locutions : *Ebéndeñ (e bee éndeñ)* = porteur de bouclier ; *Atyaminlam (a tyam minlam)* = destructeur de villages ; etc. Ils sont généralement épicènes, avec des fréquences d'attribution plus grande dans l'un ou l'autre sexe : ainsi, il est assez rare de voir une fille s'appeler Ze ou un garçon Nyangono.

En tout cas le bébé, *nlyen* ou *nkeñelé*, n'est vraiment considéré comme un être humain que lorsqu'il a reçu un nom. Après les relevailles et jusqu'au sevrage, c'est-à-dire pendant dix-huit mois ou deux ans, sa mère l'emporte partout avec elle, dans un pli de son pagne ou sur la bandoulière *ad hoc*, *doé* ou *awoé*, puis, quand il peut se tenir seul, à califourchon sur sa hanche. Il n'est donné au *nkeñelé* à peu près aucune éducation ; la mère le met au sein dès qu'il pleure et ne cherche pas à discipliner ses excreta ; le père joue parfois avec les garçons, plus rarement avec les filles. Les grandes sœurs aident la mère à s'occuper du bébé, par exemple en le gardant à l'ombre pendant qu'elle travaille aux champs, ou en le portant à sa place quand elle est trop chargée.

Le sevrage est souvent assez progressif, l'enfant commençant à prendre de la nourriture solide alors qu'il est encore au sein, parfois avant l'âge d'un an. Il ne cesse toutefois d'être considéré comme un bébé, *nkeñelé*, pour devenir un enfant, *mongô*, que lorsqu'il marche et commence à parler couramment. A partir de ce moment, il doit apprendre à respecter ses interdits personnels et ceux du clan ; c'est souvent un grand frère ou une grande sœur qui sera chargé d'y veiller. La séparation des sexes s'accentue avec l'âge ; vers leur quatrième année, les enfants cessent de pouvoir contempler la nudité des adultes du sexe opposé ; vers la cinquième année, garçons et filles, *bo'befam* et *bo'binga*, cessent de jouer ensemble.

Les jeux se confondent en bonne part avec l'apprentissage des tâches futures : les filles jouent au ménage, parfois à la poupée, les garçons chassent le rat à l'arc, lancent de petites sagaies sur des cibles mobiles, posent des collets, etc. Mais il y a aussi des jeux « gratuits » : osselets, *cat's craddles*, colin-maillard, communs aux deux sexes, toupies-billes *ndongo*, en coquilles d'escargots, des garçons, *émvala* ou danse touche-pied des filles. Les enfants ont aussi leurs propres danses, différentes de celles des adultes et distinctes selon le sexe. Ils commencent à travailler dès qu'ils connaissent les interdits, les filles aidant leurs mères, les garçons commençant à apprendre les techniques masculines par la préparation des matériaux : effeuillage des folioles de « bambou » raphia, écorçage et pilonage des lianes destinées à la fabrication des cordes, grattage des peaux...

Les enfants d'un village jouent en bandes, mais l'apprentissage des techniques et l'enseignement des traditions se font surtout dans la famille, auprès du père ou de la mère, selon le sexe. Cependant, la préparation aux initiations et, de nos jours, le catéchisme réunissent tous les garçons ou toutes les filles du village.

La surveillance des adultes est assez légère ; ils exigent surtout que les enfants se tiennent à leur place et ne les dérangent pas. Au reste, ce sont principalement les enfants les plus âgés qui s'occupent des plus jeunes.

c) *Adolescence*

Garçons et filles partagent la case de leur mère jusqu'au début de l'adolescence, âge auquel les garçons vont habiter à part, autrefois dans le « corps de garde », *aba*, de nos jours dans une case de la « concession » paternelle. Jadis, les filles, mariées parfois avant leur naissance, rejoignaient le village de leur mari vers leur huitième année, ce qui est beaucoup plus rare aujourd'hui ; il reste assez fréquent de les voir aller vivre à cet âge chez une tante paternelle ou maternelle, ou chez une sœur mariée, à qui elles servent plus ou moins de domestiques jusqu'à leur nubilité, tout en continuant leur éducation. Il est également fréquent de voir des garçons aller vivre ainsi chez un parent domicilié plus près d'une école qu'ils ne l'étaient dans leur village (1).

Les *bongô* deviennent *ndôman*, jeune homme, ou *ngon*, jeune fille, aux approches de la puberté. Le passage est marqué chez les garçons par la circoncision, *alyi'i alyel*, parfois suivie autrefois de la première initiation, *bekungu*. La circoncision est pratiquée entre six et douze ans, le plus souvent autour de la dixième année. De nos jours, elle se fait souvent au dispensaire, alors qu'autrefois elle donnait lieu à une cérémonie familiale et villageoise. Les futurs circoncis se préparaient à la cérémonie par une retraite assez brève (une quinzaine) au cours de laquelle ils étaient astreints à un régime alimentaire végétarien, sans sel ni condiments, pour « rafraîchir le sang » ; ils recevaient des leçons d'éducation sexuelle données par le *ngengañ*, devin-guérisseur, chargé de l'opération, tandis que les *mintôl*, aînés, vérifiaient leur connaissance des *mebalan*, « salutations » ou généalogies : c'est qu'en effet, la circoncision levait l'interdit du coït, faisant apparaître le danger d'un inceste involontaire s'ils avaient mal connu leurs liens de parenté. Les femmes n'avaient pas le droit d'assister à l'opération, que le *ngengañ* pratiquait à l'aide d'un rasoir spécial, cautérisant la plaie avec une décoction de piment. Le garçon était tenu par son père qui prononçait la formule levant l'interdit du coït. Le prépuce était généralement enterré sous un arbre, tantôt bananier, tantôt arbre fixé par la tradition du clan ou de la lignée, peut-être, si l'on suit Trilles, pour des raisons totémiques. On le conservait parfois pour des usages magiques. Tout le temps que durait la cicatrisation, le circoncis ne pouvait porter d'autre vêtement qu'un cache-sexe végétal spécial, renouvelé tous les jours ; pendant cette période, aucune femme ne devait lui adresser la parole ou le toucher, ou toucher son cache-sexe ; il en profitait pour chaparder de la nourriture ou de menus objets.

(1) Mais le motif de la proximité de l'école n'explique pas tout : c'est seulement une cause supplémentaire d'absences. En effet, une étude faite dans des centres urbains munis d'écoles d'un bon niveau montre que 30 % des enfants vivent hors du foyer paternel, chez des oncles ou des grands-parents. Le père, quelle que soit son opinion personnelle, ne pourrait guère refuser son fils à certains de ses parents qui exprimeraient le désir de le garder quelque temps avec eux. (J. B.)

La cicatrisation achevée, il ne pouvait plus rester nu en public. Tout ceci n'est plus que partiellement en usage ; en outre, l'âge de l'opération ayant été assez généralement avancé, on voit souvent des circoncis impubères circuler nus dans les villages (1). D'après Trilles et Largeau, certains jeunes gens restaient autrefois *minsôsôl*, incirconcis, jusqu'à ce qu'ils aient tué leur premier ennemi. Actuellement, tous les jeunes gens sont circoncis, même les chrétiens ; les missions n'ont d'ailleurs que rarement essayé de s'opposer à la circoncision, et toujours sans succès.

Après la circoncision, le *ndôman* pouvait avoir des rapports sexuels et manger de certains aliments qui lui étaient interdits auparavant. Il allait vivre dans l'*aba* avec les autres jeunes gens et se préparait aux initiations ultérieures tout en commençant à participer pleinement aux activités masculines, travail et jeux. L'initiation *bekungu* (fañ : *bekhun* ?) venant juste après la circoncision n'était pas d'usage général. Mon impression personnelle est qu'il s'agissait non pas d'un rite tribal ou clanique comme *sô*, mais d'une association de devins ou voyants ne s'adressant qu'à des individus doués, peut-être en rapport avec le rite *ndôngô*, réservé aux adultes, dont les tatouages rituels paraissent identiques.

Pour la *mo'minga* qui devient pubère, il n'existe pas d'étape analogue à la circoncision. En dépit des dires de Trilles, l'excision n'a jamais été, semble-t-il, utilisée autrement que comme une peine frappant certains adultères ou certains incestes bénins. Il ne faut pas oublier que la fillette allait vivre très tôt dans sa belle-famille et qu'elle était déflorée sitôt nubile ; elle ne restait *élenan*, c'est-à-dire fille pubère et non mariée que très rarement et très peu de temps. On peut presque dire que son adolescence était télescopée entre son enfance et son accession à la féminité, marquée par le rite *mevungu*.

Cette phase d'adolescence est prolongée actuellement par la réglementation fixant l'âge nubile à quatorze ans (la puberté paraissant survenir généralement pendant la douzième année) par la fréquentation scolaire et par la transformation du système de la « dot ». La plupart de mes amis d'un certain âge voient là la raison d'une crise d'immoralité qu'ils s'exagèrent peut-être un peu.

Il semble bien, pourtant, que les premières règles aient été marquées par une cérémonie à laquelle ne prenaient part que des femmes, mais il ne s'agissait peut-être que d'un préliminaire de l'initiation *mevungu*, dont on ne sait à peu près rien. Reste que le coït est interdit aux filles impubères, alors que les célibataires déjà réglées jouissent d'une liberté sexuelle de fait très grande, même dans les milieux christianisés. On doit, toutefois, reconnaître qu'il n'est que trop fréquent, surtout dans les écoles, de rencontrer des fillettes déflorées avant la puberté, alors qu'il semble bien que les garçons attendent encore d'être circoncis pour faire leurs premières armes (on voit des parents, inquiets de la « sagesse » de leur fils, leur faire prendre des aphrodisiaques pour les y encourager).

---

(1) Un chef Ntoumou protestant d'Ambam m'a déclaré avoir avancé la date de circoncision de ses enfants pour pouvoir les envoyer à l'école régionale sans qu'ils courent le risque, loin de sa surveillance, de briser un interdit sexuel ou alimentaire des incirconcis.

d) *Passage à l'âge adulte*

Le *ndôman* n'est pas encore une vraie personne, *nya môtô* ; sans doute prend-il part aux travaux des hommes, à la chasse et aux défrichements, mais il n'est pas encore admis aux fonctions essentielles de l'homme fait : culte, guerre et mariage. Il ne l'était autrefois qu'après la grande initiation tribale, le *só*. *Só* est le nom d'une grande antilope rouge, *cephalophus castoneus*, abondante en forêt et dans les galeries de la savane-parc. Sa viande est *étyi*, interdite, aux non-initiés, *bibis*, et, *a fortiori*, aux femmes. Il peut sembler curieux que Trilles n'en parle pas dans *Le totémisme chez les Fang*, alors que le *só* paraît bien être un des plus importants totems tribaux. Il faut noter, à cet égard, que le rite *só*, répandu chez tous les Pahouins du Cameroun, Beti compris, et chez ceux du Woleu-Ntem, semble disparaître quelque part entre Mitzik et Ndjolé encore qu'on en retrouve des détails dans l'initiation au *biéri*, qui n'en est, au fond, qu'une annexe. Il se serait donc désintégré en même temps que la structure des *meyoñ*, pour être relevé, dans l'extrême-Sud par le *bwiti*, déjà observé par Trilles, et qui remonte actuellement vers le Nord. Il faut, toutefois, signaler que ce que le même Trilles décrit sous le nom de *bawu* pourrait bien être le *só*.

Les cérémonies d'initiations ont été filmées en 1935 chez les Eton de Saa ; le film est conservé au Musée de l'Homme. Bertaut (n° 110) donne une description très complète des formes extérieures de l'initiation ; Stoll, une interprétation de sa symbolique (n° 84).

L'initiation avait lieu tous les trois ans environ (tous les sept *mimbu* ... ?) ; Bertaut affirme qu'on pouvait organiser une cérémonie après un événement grave dans le village. Elle durait trois mois entiers (un an d'après Stoll, qui compte les cérémonies préparatoires à l'initiation proprement dite et la période qui la suit) et coûtait fort cher en sacrifices aux parents des initiés et surtout au chef de l'initiation, le *nkpwé só* (juge du *só*, lit. : abatteur du *só*), aîné choisi parmi les plus riches et considérés : à ce point de vue, on peut penser que le rite concourait à ce désir de nivellement des fortunes qui paraît avoir été une constante de la société pahouine. Le *nkpwé só* ne dirigeait pas lui-même la cérémonie ; il en était l'initiateur, le responsable, mais le célébrant était un devin, le *mfek só*, « sage du *só* » ou « mesureur du *só* » ou « sac du *só* », si on change de ton (*vek* = viser, calculer, deviner, mesurer).

Le thème général du rite, dont la description donnée ci-dessous est très incomplète, était la mort du *só*, *awu só*, mangé ensuite par les initiés (sa viande était interdite à tous autres). Les cérémonies commençaient par une purification générale du village et procédaient par quatre sacrifices successifs jusqu'à la mort du *só* et à la communion à sa chair. Les impétrants, *mvôn*, passaient par une série d'épreuves et d'instructions à caractère guerrier et sexuel, à l'issue desquelles ils étaient devenus de vraies personnes, *benya bôlô*, en même temps que de vrais membres de la société.

Les jeunes gens recevaient une instruction préliminaire dans leur famille dès la circoncision, mais il s'agissait là de préparation au rite et non du rite lui-même. Les cérémonies préparatoires à l'initiation commençaient trois mois avant celle-ci, par la confession publique du *nkpwé sô*, faite devant tout le village, le *nkpwé sô* se tenant dos à dos avec un autre dignitaire « agissant comme lui, remuant les lèvres pendant qu'il parle et piétinant comme lui une vieille calebasse » (Stoll), dont les morceaux, après avoir servi à recueillir le sang du premier sacrifice dont on aspergeait le *nkpwé sô* et tous les *minkpwangôs* (initiés) du village, étaient jetés dans la brousse au cri de : « Effacé, effacé » (*andim*, à rapprocher de la forme *mendim* = eau). Les initiés se réunissaient ensuite hors du village, pour désigner les *bevôn* destinés à *ku sô* (lit. : tomber *sô*) dans cette promotion. Ces *beku* étaient alors assujettis à une première retraite de vingt jours en forêt, au cours de laquelle ils construisaient l'*aba sô*, sanctuaire contenant une estrade où l'on accédait par trois échelles, et dont l'accès était interdit à tous les non-initiés autres que les *bevôn*. Le *mfek sô* commençait à leur enseigner leurs devoirs d'initiés et procédait à l'élimination de ceux qui avaient « le cœur faible ». A l'issue de cette retraite, les *bevôn* revenaient en procession au village où ils recevaient de leurs parents des cadeaux par séries de neuf, chiffre rituel du *sô*.

Commençait alors la seconde phase de l'initiation, *élyi'a bilé bi sô*, l'abattage des arbres du *sô*. Le *nkpwé sô* fournissait les éléments d'un repas rituel, comprenant une soupe dans laquelle le *mfek sô* faisait cuire des *mebiañ* destinés à révéler s'il ne se trouvait pas de *beyem* (porteurs d'*évu*) parmi les *bevôn* ; aucun relief de ce repas ne devait subsister. Les *bevôn* étaient ensuite couchés dans un fossé où ils étaient aspergés d'une décoction spéciale, puis enjambés neuf fois par les femmes nubiles et non ménopausées du village. Les *minkpwangôs* se réunissaient ensuite pour un sacrifice secret et un repas préparé dans la même marmite qui avait servi au repas des *bevôn*, appelée *nlak sô* (corne du *sô* — ésotériquement testicule, d'après Stoll). Le *nkpwé sô* déféquait ensuite dans cette marmite qui était enterrée dans un endroit secret près du sanctuaire. Les *bevôn* se livraient alors à un combat simulé, à l'issue duquel le *nkpwé sô* distribuait des chèvres à leurs familles. Les initiés partaient alors en forêt couper la perche *njôm*, choisie, au dire d'Allégret par une femme dont le mari n'avait pas de chance à la chasse, et la plaçaient sur deux fourches plantées devant le sanctuaire, à proximité du *nlak sô*. Pendant ce temps, les *bevôn* allaient couper les « bambous » de raphia destinés à la confection de l'*ésam sô*, enceinte entourant le *njôm*. Ils en revenaient en file indienne, le « major » de promotion *(ôsu zua)* en tête, et plantaient des « bambous » en triangle ouvert vers l'arrière du *njôm*, les reliant entre eux par une tresse de feuilles de raphia dont un initié enfouissait l'extrémité dans le *nlak sô*. Pendant leur défilé auquel les femmes et les non-initiés n'avaient pas le droit d'assister, ils étaient battus de verges par les initiés.

Ils allaient ensuite à la « pêche au crabe » qui consistait en une immersion dans l'eau pimentée, début de la troisième phase qui continuait par une retraite en forêt au cours de laquelle les *bevôn* se livraient, peints en blanc, à une chasse rituelle.

Pendant ce temps, les initiés fermaient l'*ésam sô* de deux lianes, représentant le python, *mvôm*, et le dendraspis, *ayañ*. Les *bevôn* étaient alors soumis à l'épreuve de l'arbre aux fourmis, où on les faisait grimper à l'arbre *angakomo* sur lequel vivent des fourmis tisserandes dont la piqûre est très douloureuse. Ils passaient ensuite la nuit dans l'*ésam sô*, couchés sur des épines et frottés de jus de piment, pendant que les initiés masqués les battaient et sonnaient de la trompe pour les empêcher de dormir. Ils partaient le lendemain pour une tournée de quête dans les villages apparentés ou alliés aux leurs, pendant que le *mfek sô* et les initiés gravaient et sculptaient le *njôm* suivant les traditions du clan. Les dessins devaient être expliqués aux *bevôn* pendant la phase suivante, *abele njôm*, le dressage, l'érection du *njôm*.

Au retour de la tournée de quête, les *bevôn* étaient tatoués par le *mfek sô* : trois lignes d'incisions tout le long de l'échine, les deux externes s'écartant vers le haut, à la façon du « harnais » du *sô*, et une petite marque triangulaire à la nuque, peut-être la même que celle du *ndôngô*. Ils revêtaient alors une sorte de jupe en fibres de raphia, se peignaient de nouveau en blanc et participaient à une danse publique, pendant laquelle le « major » montait à califourchon sur le *njôm*, suivi par les autres *bevôn*. Celui qui tombait était rejeté par le *sô* et devait s'expatrier. Après un autre sacrifice les *bevôn* étaient à nouveau enfermés dans l'*ésam sô* où les initiés avaient creusé un boyau étroit, recouvert d'un clayonnage et de terre, et dont le fond était rempli d'épines, de piment écrasé et de fourmis guerrières. Les *bevôn* recevaient les dernières instructions, puis, après s'être baignés dans la boue en grognant comme des porcs, devaient traverser en rampant le boyau, préalablement enfumé, pendant que les *minkpwangôs* les frappaient et les piquaient avec leurs sagaies à travers le plafond ; le *mvôn* qui se redressait ou tentait de fuir était immédiatement assommé par des captifs placés à l'extérieur de l'enceinte. C'était la fin de la troisième phase, la « mort du *sô* », *awu sô*, proprement dite.

Une fois sortis de l'*ésam* les *bevôn* devaient se montrer agressifs, taquins, houspiller les autres villageois, voler de la nourriture, des poulets, etc., arracher les barrières, et, généralement, se conduire comme des bêtes sauvages. Cette période durait quelques jours, précédant la sortie du *sô*, *akui sô*, procession de la promotion en costume de guerre, et portant les lances gravées de la marque distinctive, *ndem*, du clan consacrées au cours de l'initiation, suivie d'un banquet. Pendant le *mbu* (six mois) qui suivait les nouveaux initiés restaient soumis à certains interdits sexuels et alimentaires dont ils pouvaient être relevés s'ils tuaient un homme pendant cette période. Au bout de ce délai, ils partaient, peints en blanc, pour une retraite d'une nuit d'où ils revenaient peints en rouge, faisant neuf fois le tour du village en procession, après quoi ils allaient se baigner dans un ruisseau où la pêche était ensuite interdite, jusqu'à l'initiation de la promotion suivante, semble-t-il.

Le jeune homme ainsi initié devenait un *mone wôsô*, enfant de la mort du *sô* (*wu* = mourir ; *wôé* = tuer), apte désormais au mariage qui en ferait un homme complet, *nya mòlô*. Il pouvait être initié par son père au culte familial, dont il ne connaissait jusque-là que des aspects extérieurs : on lui apprenait à reconnaître les crânes des ancêtres, renfermés dans le panier du *biéli*, à entrer en rapport avec eux au moyen de l'herbe stupéfiante *alan* ; cet enseignement était parfois donné collectivement dans le rite *melan*, qui, d'après Stoll serait complémentaire du *sô*, celui-ci étant androgynique, alors que *melan* serait gynandrique. *Sô* donnerait la force créatrice, *melan* la fécondité, la richesse. *Melan* présente un caractère médical absent de *sô*. La participation des femmes y est plus importante. Certains de ses éléments paraissent avoir subsisté jusqu'à nos jours, alors que les dernières cérémonies de *sô* ont dû avoir lieu vers 1940. Stoll en donne une description assez complète dans *La tonétique des langues bantu... du Cameroun* (nº 84).

Le rite féminin correspondant au *sô* est *mevungu*, très mal connu pour les motifs indiqués précédemment. Ce n'était pas un rite clanique, puisque les femmes d'un village, en raison de la règle d'exogamie, appartenaient à des clans différents. Il servait, comme *sô*, à faire des initiées des femmes accomplies, *benya bengono* ou *benya binga*, fécondes, exemptes d'*évu* et disciplinées, et, peut-être, accessoirement, à créer un lien communautaire entre les femmes d'un village, destiné à suppléer l'absence de lien clanique entre elles.

Les initiés des deux sexes étaient relevés de nombreux interdits alimentaires généraux. Ils étaient liés entre eux par une obligation d'entraide renforçant et même transcendant celle de la fraternité clanique. La disparition des initiations a certainement laissé un vide que les Pahouins contemporains cherchent à combler : les nouveaux rites syncrétistes paraissent y arriver mieux que les églises et les partis politiques.

e) *Vieillesse*

Le *nya mòlô*, la *nya minga* sont des gens en pleine possession de leurs moyens, pleinement aptes à remplir leur rôle social. Leur prestige est à la mesure de leurs aptitudes ; quand ils cessent d'être de « vrais » hommes ou de « vraies » femmes, la société tend à se désintéresser d'eux, à les mettre à l'écart. Un vieillard peut pallier la diminution de ses forces physiques par sa richesse ou par son art magique ; la vieille femme, elle, ne possède rien et court facilement le risque d'une accusation de sorcellerie. Son déclin est plus rapide que celui de l'homme : il commence quand cessent sa fécondité et son attrait physique, alors que l'homme atteint l'acmé de sa carrière lorsqu'il est père de grands fils, vivant avec lui et acceptant son autorité. Mais celle-ci ne dure qu'autant que l'homme est capable de « se défendre », au sens quasi argotique du mot. De nos jours, la facilité d'éclatement géographique des villages et des familles-étendues tend souvent à accélérer ce déclin que certains *minkukum* pallient grâce à la grande polygamie qui leur permet de garder une puissance économique.

La condition des vieillards sans enfants est extrêmement dure, même dans les zones christianisées, surtout celle des veuves qui, dans leur belle-famille, ne bénéficient même pas de l'obligation d'entraide clanique. On a vu jadis des vieillards abandonnés en forêt au cours des migrations, on en voit encore laissés seuls dans les *bilik*, villages désertés, lorsque le gros du village va, par exemple, s'installer sur la route. Les missions religieuses ont essayé, avec des résultats inégaux, d'améliorer le sort des vieux sans enfants ; certaines « sociétés » claniques ont agi aussi dans ce sens, mais tout cela ne va pas très loin : les vieux acceptent d'ailleurs leur sort et se plaisantent parfois eux-mêmes avec cette ironie assez sarcastique qui paraît une des caractéristiques mentales du groupe. Il arrive que des vieillards se suicident « par lassitude de vivre ». D'après Trilles, certains se faisaient brûler volontairement. D'après Largeau, ce sont les héritiers qui en prenaient l'initiative, pour ouvrir la succession.

Les moins malheureux des vieillards sont ceux qui ont des enfants, et surtout des fils (1), les filles vivant généralement avec leur belle-famille. Il existe une véritable obligation alimentaire d'enfant à parent, sanctionnée par la malédiction paternelle ou maternelle en cas de non-exécution.

f) *La mort et l'au-delà*

Tout décès est suspect, mais celui d'un *nya mòló* plus qu'aucun autre : un *nya mòló* ne meurt pas, quelqu'un le tue, qui peut n'être autre que lui-même. La mort d'un homme considéré était donc toujours suivie d'une autopsie : le *ngengañ* ouvrait le corps et examinait les viscères thoraciques, *nlem*, siège de l'intelligence et de la volonté, pour y rechercher des traces de sorcellerie, soit du fait d'autrui, soit du fait du mort, son *évu* s'étant retourné contre lui ou ayant été tué lors d'une opération maléfique. Il semble avoir existé aussi un procédé magique, *évòmòló*, permettant de ressusciter le mort le temps de l'interroger sur les causes de sa mort.

Si l'autopsie révélait que le défunt étant *nnem*, sorcier, on brûlait son corps, ou bien on le jetait dans un fleuve important, ou encore on l'enterrait à un carrefour loin du village. S'il était *mie*, dépourvu d'*évu*, on procédait aux funérailles normales. Le corps, lavé à l'eau chaude, massé et assoupli, puis oint de *baa* délayé dans l'huile de palme, et enveloppé dans un pagne blanc, était veillé par des hommes armés pendant qu'on préparait la fosse et qu'on alertait les parents et alliés des villages voisins. Les compagnons d'initiation du mort venaient enlever le cadavre sur un brancard-cercueil en écorce (1) et dansaient autour de lui la danse funèbre propre à leur association, à laquelle les femmes ne devaient pas assister : enfermées dans les cases, elles se lamentaient sur le mode aigu. La fosse était étroite et assez profonde, le fond garni d'un plancher ou d'un lit de « bambou », sur lequel on déposait le mort, couché sur le dos, les pieds tournés vers l'Ouest (à proximité d'un fleuve la fosse était creusée parallèlement au courant, les pieds vers l'aval — *nké* = aval ou Ouest). On construisait au-dessus un plafond de rondins sur lequel on déposait, après les avoir « tués » en les brisant ceux des objets personnels du mort, armes, instruments et bijoux, qui ne fasaient pas partie du patrimoine familial. On sacrifiait parfois, assez rarement, une de ses femmes pour l'accompagner (il se peut qu'on ait confondu l'exécution de femmes convaincues d'avoir tué leur mari avec un sacrifice de ce genre). La fosse était comblée et recouverte d'un tumulus, parfois en ménageant une cheminée à la tête pour « nourrir » le défunt. Les tombes de notables étaient creusées dans leur case ou devant elle, celles des gens du commun en dehors du village, en lisière de la forêt. On montait la garde sur celles des chefs de famile pour empêcher des étrangers de s'emparer de leur crâne ; celui-ci était détaché par l'héritier privilégié, *njian*, remplaçant, qui le plaçait avec ceux des autres ancêtres dans l'arche du *biéli*, après l'avoir teint au *baa* et avoir sculpté une statue en parasolier peinte en blanc, renfermant des cheveux et une phalange du mort, qu'on plaçait sur l'autel du *biéli*. Les tibias étaient prélevés pour le rite *ngil*.

---

(1) Cf. pour un exemple de relations entre mère et fils, Eza Boto, *Ville cruelle*, n° 182.

Les *benya binga*, les matrones, étaient enterrées par les initiées du *mevungu*, au cours d'une cérémonie à laquelle les hommes n'assistaient pas. Les femmes du commun l'étaient par leurs co-épouses et les femmes de leur belle-famille. Les *bongô* et *bkeñelé* étaient enterrées en famille, sans cérémonie autre que le deuil de leur mère.

Lorsqu'on trouvait sur le cadavre des traces de maléfices, le *ngengañ* ou *mvimvi'i* recourait à la divination pour trouver le coupable présumé qu'on soumettait à l'ordalie par des herbes amères. D'une façon générale, les femmes étaient systématiquement soumises à l'ordalie du piment ou des fourmis pour leur faire avouer non seulement la part qu'elles pouvaient avoir prise à la mort de leur mari, mais aussi leurs adultères. Lorsqu'on ne trouvait pas de responsable à la mort d'un individu *mie* (non sorcier), on concluait qu'il était victime d'un *nsem*, bris d'interdit, parfois inconscient. Quelle qu'ait été la cause du décès, maléfice, *nsem*, choc en retour d'un acte de sorcellerie, il y avait toujours lieu à purification, généralement par un sacrifice à la fin du deuil, *mayep*.

---

(1) Le cercueil en écorce de ficus rappelle la coutume, empruntée aux Pygmées, de placer le cadavre des chefs dans un arbre creux, ou entre les contreforts de certains grands arbres.

Le ficus a un rôle magique important. On en plantait un à la fondation d'un nouveau village, dont on emportait les boutures en cas de migration. (J. B.)

La durée de celui-ci était, et même est encore, d'un *mbu*, mais aujourd'hui il est moins rigoureux. Les femmes du mort étaient autrefois recluses nues dans sa case pendant un mois, la première épouse devant coucher sous son lit ; on leur rasait la tête et tous les poils, on les peignait en blanc avec de la cendre et on leur interdisait de se laver ou de se coiffer jusqu'à la fin du deuil. Les frères et enfants du mort se rasaient la tête et laissaient pousser leur barbe sans la tailler ni la peigner ; ils se peignaient le front en blanc et ne portaient que de vieux vêtements ; ils étaient astreints à une série d'interdits : certains modes de chasse, la consommation de certains gibiers (peut-être le totem individuel du défunt ?), tout départ en voyage, la circoncision des enfants du mort, l'usage d'un lit... La fin du deuil était marquée par un sacrifice et, souvent, par une cérémonie *melan*, pour entrer en communication avec le défunt.

Le deuil le plus rigoureux était observé pour la mort d'un *ésa*, d'un homme de la classe des pères ; il l'était moins pour un *monyañ* et à peine pour un *mongó*. En ce qui concerne les femmes, un homme n'observait de grand deuil que pour sa mère et sa première épouse ; encore s'agissait-il de deuil familial, alors que la mort d'un homme entraînait un deuil villageois. Toutefois, une épidémie était suivie d'un deuil renforcé ; quand son auteur présumé était identifié, on ne se contentait pas de lui faire payer l'*avulan*, compensation, on le brûlait ou le noyait (sa famille immédiate restait tenue de l'*avulan*) et on faisait ensuite une purification générale.

Tout ceci a évidemment changé aujourd'hui, mais peut-être moins qu'on ne le pense : les tribunaux connaissent tous les ans de plusieurs affaires d'ordalies après décès, de mutilations de cadavres qui sont en réalité des autopsies, d'extorsions de fonds qui sont le paiement de compensations coutumières imposées au « responsable » d'un décès ; or, en ces matières, on peut estimer que les trois quarts des causes ne parviennent jamais devant les tribunaux européens... Les rites funéraires se sont pourtant allégés et colorés d'influences chrétiennes, même lorsque le défunt s'était accroché jusqu'au bout aux croyances anciennes : ses femmes ou ses enfants appellent généralement un *nkal foé* (annonce-nouvelle = catéchiste) pour dire les prières des morts et faire chanter psaume ou cantique. L'ancienne civière cylindrique d'écorce est remplacée par le cercueil européen de planches, même, de plus en plus, pour les femmes et les enfants ; les fosses des gens riches ont des parois maçonnées et sont recouvertes d'une dalle de béton portant leur nom, la date du décès et une inscription pieuse, ou bien d'un petit parterre fleuri, entouré de briques ou de culs de bouteille, avec une stèle ou croix au chevet. On ne démolit plus la case du mort, surtout si elle est « en dur », et on ne brise plus ses affaires personnelles ; le corps, souvent, est simplement lavé et vêtu de vêtements européens au lieu d'être oint de *baa* ; le suaire blanc subsiste. Dans les familles chrétiennes, les femmes participent à la veillée des morts masculins et assistent à leur enterrement ; les hommes assistent aux enterrements de femmes mais participent rarement à la veillée. Dans beaucoup de villages, on trouve des cimetières confessionnels séparés.

Le deuil est moins sévère et se porte assez souvent à l'européenne avec crêpe et cravate noire pour les hommes ; dans les villages, les veuves restent assez maltraitées (cf. *supra*, p. 102), mais leur séquestration est réduite à une semaine et elles sont autorisées à se laver au bout d'un mois ou deux. La plupart des interdits de la période de deuil sont tombés en désuétude et la fin du deuil est marquée par une fête de famille qui tient plus du banquet de bout-de-l'an de certaines provinces françaises que des anciens rites purificatoires.

La mort, dans la conception coutumière, n'est peut-être pas tant la cessation de la vie que la dissociation de la personnalité. *Enyiñ*, la vie, vient du verbe *nyiñ* qui signifie plutôt « survivre » qu' « être en vie » : une sorte de dynamisme opposé au statique *lo*, *labe* = être, exister, rester, etc.

Le corps, *nyul*, ou *nyôl*, est périssable et corruptible ; il est le support des autres éléments de la personnalité et d'abord du *nsisim* ou *nsisiñ*, ombre ou double immatériel du corps. Le cœur et les poumons, *nlem*, sont le siège de l'intelligence et des sentiments, et d'abord du sentiment du bien et du mal, de la personnalité morale et mentale ; c'est par le *nlem* qu'on porte atteinte à l'esprit d'une personne, qu'on la rend folle par exemple ; les *beyem* font *di nlem*, manger le *nlem*, de leurs victimes par leur *évur* ; le *nlem* survit passagèrement au mort. Le *nsisim* semble immortel. Le souffle, *avebe* (de *vebe*, respirer, dérivé de *vee* = être vivant, éveillé) est caractéristique de la vie physiologique (1).

La force, *lyé*, *lyi*, *kiè* ou *ki*, est en quelque sorte extérieure à l'individu, indépendante de lui, mais c'est elle qui assure la cohésion des éléments de la personnalité ; elle paraît localisée spécialement dans le *nlem* (viscères thoraciques) et dans le *boo*, cerveau, qui serait le siège de l'agir (verbe *bo* = faire, agir), d'où l'importance des crânes dans le culte des ancêtres, *biéli*. *Ngul*, qu'on traduit également par « force » est plutôt la capacité ou le pouvoir, la faculté d'utiliser la *lyi*. Celle-ci est impersonnelle, préexiste et survit à l'individu qui peut, pendant sa vie la dépenser ou l'augmenter : c'est la base de la magie et de la sorcellerie, la *lyi* n'étant ni bonne ni mauvaise en soi. Tout ce qui existe a de la *lyi*, y compris les morts ; mais les êtres vivants en ont plus que les êtres inanimés et les hommes plus que les autres êtres vivants. Sacrifices et interdits tournent autour de cette notion, ce qu'indique bien le vocabulaire : *élyi* = interdit, *melyi* = sang ; *alyi* = = œuf ; *lyik* = couper, tuer, ordonner, etc. (cf. *supra*, p. 22). Les défunts conservent une certaine quantité de force, ce qui les rend à la fois potentiellement dangereux et potentiellement utilisables.

Le nom, *jôé*, *jui*, préexiste et survit lui aussi à l'individu qu'il caractérise en le distinguant ; d'où les liens spéciaux entre *bemôé*, homonymes ; d'où la nécessité de connaître le nom d'un individu pour pouvoir l'ensorceler, etc. Le mort garde son nom jusqu'à ce qu'on le donne à un de ses descendants, en la personne duquel il sera plutôt répété que réincarné. Rappelons que *jôé* signifie aussi autorité, notion indissociable de celle de nom.

---

(1) Chez les Ewôndo le souffle *ésundu* (bulu : *évuñulu* = vent) est caractéristique : de l'être humain, comme le *nsisim* : les animaux sont dépourvus de l'un et de l'autre, c'est pourquoi on peut les manger. (J. B.)

La cessation des fonctions vitales, *awu*, de *wu*, mourir, n'est pas considérée comme obligatoirement définitive : catalepsie, coma profond, anesthésie et mort véritable sont confondus. Il est évident que si le corps est endommagé pendant l'*awu*, le retour à la vie est impossible. Un fantôme, *kôn* (fañ : *khun*), n'est pas forcément physiquement mort ; un des maléfices les plus redoutés, auquel les Ndôñ passent pour exceller particulièrement, consiste à séparer un individu de son *nsisim*, ombre ou double, en lui donnant l'apparence de la mort physique, puis à réveiller son corps qui obéit désormais mécaniquement aux ordres du sorcier et peut être utilisé par celui-ci à toutes fins, soit pour aller tuer ou voler, soit, plus prosaïquement, pour travailler ses plantations. Les individus ainsi transformés en *bekôn* se reconnaissent à leur pâleur, à leurs gestes saccadés et à leur expression hagarde ; ils ne survivent que quelques mois à l'opération, avant de mourir dans une angoisse physique et morale épouvantable (1).

La mort totale ne se produit qu'un certain temps après la cessation des fonctions vitales et les rites funéraires semblent avoir eu pour but d'achever de détacher l'individu de sa dépouille mortelle. Il y avait deux séjours-des-morts. Les *bemie*, purs de *ngbwel* (sorcellerie par *évu*), franchissaient la rivière-de-l'Ouest ou la mer pour aller au village de *Zambe (Zobeyo, Nzame)* dans un pays froid où leur *nsisim* poursuivait une vie assez semblable à celle d'un village terrestre où tout aurait bien marché (2). Les *beyem* descendaient à l'*élôtôlan*, séjour souterrain des morts, où ils seraient la proie des flammes. Une tradition rapportée par Largeau montre le mort arrivant au pont de la rivière-de-l'Ouest pour y rencontrer les juges *Oyem-Bôt* (Connaît-les-Hommes) et *Oka'Bôt* (Répartit-les-Hommes) qui l'interrogent et lui font passer le pont menant chez *Mon-Anen* (Grand-être) qui l'interroge en présence de tous les morts et s'assure qu'il a « laissé son nom » *(qu'il l'a oublié sur la terre des vivants)* ; on *le livre* alors au Partageur-des-Hommes qui le coupe en deux, une moitié restant auprès des vivants, tandis que l'autre, ayant reçu un nouveau nom, va chez les morts. Il est difficile de déterminer quelle est exactement la partie de l'individu qui reste auprès de ses descendants ; à mon avis, c'est le nom-autorité ; en tout cas, je ne crois pas que ce soit le *nsisim*. Ce peut être le *kôn*, mais alors à la suite d'un accident : un fantôme est un voisin gênant, sinon dangereux, en tout cas très craint, souvent malveillant. Son apparence est celle d'un vivant, mais sa couleur est blanche, d'où la croyance que les albinos sont fils de *fantômes* ; le *nsisim*, au contraire, qui peut apparaître du vivant de l'individu dans un endroit éloigné de celui où il se trouve (bilocation des magiciens et des sorciers), est immatériel mais d'apparence absolument identique à celle du corps. Le *kòn* serait le spectre d'un individu dont les rites funéraires n'ont pas été correctement célébrés, celui d'un sorcier mal exorcisé, ou, si l'on veut, mal stérilisé (dont on aurait, par exemple, omis de brûler le cadavre), ou encore d'un mort décédé sans s'être purifié d'un *nsem* (1).

---

(1) J'ai des raisons, mais pas de preuves, de penser qu'il y a là plus qu'une légende : peut-être l'utilisation criminelle d'un stupéfiant produisant des effets analogues à ceux du pentotal. Un *kôn*, effrayant à voir, est mort au dispensaire de Sangmélima en 1947. L'enquête judiciaire n'a rien révélé...

(2) D'après TRILLES ce serait Vénus, *ôyo alu*, « flambeau de la nuit ».

Il arrive aussi qu'un mort s'incarne dans un animal sauvage, vivant à proximité d'un village, et que, désormais, on « ne peut » tuer, sans que je puisse préciser s'il s'agit d'une impossibilité de fait ou d'un interdit révérentiel ; l'animal pourra être bienveillant, tel ce vieux gorille, ex-chef mvaé, qui protégeait les plantations du village de Nyabisañ contre les déprédations des « vrais » gorilles vers 1948, ou, au contraire, malfaisant, comme tel Zaman, devenu panthère, qui ravageait les troupeaux de sa belle-famille dans la Boucle du Dja à la même époque. Cette incarnation est probablement en rapport avec le totémisme ou l'alliance entre un homme et un animal *élañela*, sur lesquels Trilles s'étend longuement (n° 166). L'incarnation n'est que temporaire et cesse à la mort ou à la disparition de l'animal.

Sous l'influence des missions *nlam bekòn*, le pays des morts se divise maintenant en Enfer et Paradis, qui ne sont autres que l'*élélélan* et le village de Zambe, les âmes du Purgatoire paraissant bien se confondre dans l'esprit des villageois avec les *bekòn* insatisfaits, toujours aussi inquiétants. La notion de mort naturelle, non provoquée par un maléfice ou une rupture de l'interdit n'a guère progressé : après tout « le salaire du péché c'est la mort » et « péché » a été rendu par *nsem* dans les traductions des textes sacrés. Les morts continuent donc à faire partie de la société, même si le recul du culte des ancêtres, *biéti*, et des initiations à caractère probablement totémique comme *sò* ont distendu leurs liens avec les vivants.

Cette croyance à la survie explique peut-être un certain mépris de la mort, qui se marquait non seulement dans le courage guerrier et les suicides de vieillards, mais encore, et même de nos jours, par des suicides par point d'honneur : une femme se tue pour se venger de son mari, un homme parce qu'il s'estime offensé ou lésé. Le « responsable » de ce suicide est sévèrement jugé par l'opinion publique, et doit payer compensation et faire un sacrifice expiatoire.

3) Religion et magie

Hormis quelques rares vieillards qui se reconnaissent « enfants des vieilles coutumes » (ou des « vieilles connaissances »), *bo' bigam bi ndon*, et que leurs enfants traitent de païens, et quelques jeunes, plus rares encore, qui se disent agnostiques, l'immense majorité, sinon la quasi-totalité des Pahouins contemporains prétend se rattacher à l'une des confessions qui ont évangélisé la région : presbytériens français et américains, catholiques, adventistes. En fait, et sans vouloir polémiquer sur les statistiques indiquant des proportions de 105 % de « chrétiens » dans certains districts, l'emprise du christianisme est effectivement considérable, mais se mêle de survivances et de résurgences animistes dans des proportions et selon des modes que de multiples études de détail pourraient seules préciser.

---

(1) On désigne du terme [illegible] chez les Ewondo les morts qui n'ont pas encore franchi le pont menant à l'[illegible], séjour des morts. (J. B.)

Les premiers observateurs ont qualifié les Pahouins, spécialement les Fang, de « moins superstitieux », « moins adonnés au fétichisme » que les populations voisines. Trilles et Martrou ont insisté sur leur religiosité profonde, alors qu'Allégret (n° 147) donne une indication très intéressante sur le sentiment d'abandon religieux qu'ils ressentiraient, surtout depuis qu'ils sont au contact des Européens. On a également souvent noté la facilité avec laquelle ils adopteraient les croyances et rites nouveaux, ce qui vaut non seulement pour les religions chrétiennes mais aussi pour des cultes comme le *bwiti* et le *ngil*, et même, avant la première guerre mondiale, autour de Libreville pour l'enseignement maçonnique.

Toutes ces influences sont tellement mêlées qu'il faut se livrer à une sorte de paléontologie assez conjecturale pour tenter de reconstituer leurs croyances originelles. Sans vouloir mettre en doute la probité intellectuelle d'observateurs tels que Trilles ou Martrou, on est obligé de reconnaître, et de regretter, qu'une certaine déformation professionnelle ait parfois infléchi leurs conclusions, au point que pour bien des détails on se voit amené à leur préférer des laïcs beaucoup moins qualifiés au point de vue de leur connaissance de la langue, tels Largeau, pour lequel Trilles s'est montré peut-être un peu bien sévère.

a) *Conception de Dieu, création*

Les Pahouins croient (ou croyaient, voir plus loin) à un dieu créateur *Mebe'e* (fañ : *Mebere*, *Mebeghe*), éternel, autrefois immanent, devenu infiniment transcendant après le *nsem* initial.

Ce mot, *Mebe'e*, semble se rattacher au verbe *be'e*, porter, dont le nom d'agent est *mbe'e*. *Mebe'e* est une forme plurielle, correspondant aux noms d'action, et aussi à la forme des pluriels collectifs des noms de liquides (*mendim* — eau, *metyi* — sang, *mepôm* — sperme, etc.). Il est habituellement accompagné d'une triple apposition : « *Mebe'e*, *Mebe'e* menkpwa, sekuma, mbonghwe » (ou, d'après Trezenem, *mbo engwe*). Le sens de ces trois qualificatifs est aussi incertain que celui de *Mebe'e ; menkpwa* doit probablement être rattaché à *kpwad* — faire tomber, juger, condamner ; *sekuma* à *kôm (kum)* — arranger, ordonner, se donnant l'idée de générosité, de droiture, d'équilibre (bulu : *soe*, *suse*) ; *mbonghwe* serait, d'après Grebert, « créateur des générations » (*bo* — faire ; *ngbwé* — parenté maternelle), mais pourrait aussi se rattacher à *ngbwa* = amour, amitié, alliance, avec le sens de « celui qui fait alliance » ou « celui qui aime ».

A ces qualificatifs s'ajoute une définition, donnée par *Mebe'e* lui-même en réponse aux hommes qui lui demandaient son nom, et rapportée ainsi par Largeau, la formule variant légèrement dans le détail selon d'autres auteurs : *Mebe'e me se kôm, ke môl, ke minga, ke ngia, ke ésa, émien élam élam, ke yoo-yoé, a tame mebialé me bôl*, soit, à peu près : « *Mebe'e*, sans personne, sans femme, sans mère, sans père, lui-même tout seul, impénétrable (lit. « pas ouvert », peut-être au sens de « sans commencement »), il commence les générations. »

A l'encontre de cette unicité, Largeau fait bien état de traditions d'après lesquelles *Mebe'e* (nom qu'il rattache à un verbe signifiant « répartir » ?) ne serait autre que le soleil et aurait engendré l'homme en s'unissant à un principe féminin *Anghe Ndongha*, « matrice universelle » (?), mais il reconnaît lui-même le caractère « vague » de ces traditions « balbutiées par quelques vieillards ».

Mebe'e est incréé et éternel ; il déclare au premier homme : *A mon wôm, me se k'asum, me se k'aman, me ne fo'o mbembé*, « O mon fils, je n'ai pas de commencement (d'origine), pas de fin, je suis vraiment celui qui dure (*bembé* = être fixé). »

« S'ennuyant d'être seul » (Trilles), *Mebe'e*, « quand les choses n'étaient pas encore », décide de créer l'homme (*môl*, la personne). Il fait un lézard d'argile et cinq jours après le place dans un bassin d'eau (de mer, d'après Trilles), où il le laisse sept jours entiers. Le huitième jour, il lui crie : « Sors ! », l'homme sort et remercie. Trilles souligne à juste titre la beauté de la scène : *Alu mesom ane a nga ke dé'é, ngina : Ku'i ! A nga kui, a le môl. Ane, a nga kulubu mebon, ngina : Abelan*, « Le huitième jour (lit. : la huitième nuit), donc, il va voir, puis : Sors ! (lit. : Émerge). Il émerge, c'est un homme. Et il tombe à genoux : Merci ! (lit. : Louanges !). »

Ce premier homme s'appelle *Nzame* ou *Zambe* (bulu : *Zobeyo*), ou, plus exactement, *Nzame Mebe'e*. D'après la tradition rapportée par Largeau, il s'est nommé ainsi lui-même, en même temps qu'il donnait au créateur son nom de *Mebe'e*. D'après d'autres, c'est *Mebe'e* qui aurait nommé *Nzame*. Ce nom pourrait se rattacher au verbe fañ *dzame* (bulu : *jame*), signifiant à la fois « laisser », « ne plus s'occuper de » et « remettre une dette », « pardonner » ; *Nzame* serait alors soit « celui qui pardonne », soit « celui qui abandonne », la forme *Zambe*, utilisée dans le Nord, étant une variante dialectale ou peut-être un dérivé passif. Trilles, lui, donne à *Nzame* le sens de « l'invisible », en traduisant le verbe *dzame* par « s'effacer », traduction qui s'explique par la constante confusion qu'il fait de *Mebe'e* et de *Nzame*, du créateur et du créé. *Nzame* et *Zambe* semblent pouvoir être rapprochés de toute une série de sens analogue dans les langues bantu voisines, et, peut-être, du créole antillais *zombi*. Mais la parenté est moins évidente pour le bulu *Zobeyo*, dont l'origine, obscure, est peut-être à rattacher aux verbes *zu*, « arriver » (bulu) ou *zü*, *dzü*, « ouvrir » (fañ) et *yoo* ou *yoé*, « être ouvert », « ouvrir » : approximativement, « ouverture de ceux qui ouvrent », au sens d' « ancêtre primitif ».

Les traditions diffèrent sur l'origine de la première femme ; Largeau en rapporte deux. D'après l'une, *Mebe'e*, ayant appris à *Nzame* à défricher la forêt et à planter des arbres, l'endort et, l'ayant amputé d'un gros orteil, fabrique avec lui la première femme, *Ngingone Mebe'e* (*Ngingon* = mère-fille). D'après l'autre, il aurait fabriqué en même temps que *Nzame* sa sœur *Ogume-Mam* (celle-qui-sait-les-choses). Mon informateur ntumu, connaissant les deux légendes, les conciliait en se référant à la Bible : attitude très fréquente chez les vieux protestants gabonais qui rend parfois extrêmement malaisé de faire le départ entre la Genèse hébraïque et la Genèse pahouine.

Quoi qu'il en soit, *Mebe'e* soumet tous les animaux au couple original afin qu'ils travaillent pour lui. Mais *Nzame* trouble cet ordre en forniquant avec sa sœur : c'est le grand *nsem*, le bris d'interdit, l'inceste initial qui introduit la mort sur la terre. *Mebe'e* « meurt », ou plutôt se sépare des hommes, s'éloigne en laissant à *Nzame*, auquel les animaux ont cessé d'obéir, le commandement sur la terre.

Ogume-Mam met alors au monde huit couples de jumeaux, mâles et femelles, qui sont les ancêtres des Pahouins, des Blancs, des Pygmées, des gorilles, des chimpanzés, des hommes rouges et des tribus de la Côte.

Ce qui suit est mal connu, les versions variant largement suivant les auteurs. En gros, *Nzame* enseigne les techniques agricoles à ses enfants et va chercher chez *Mebe'e* (en mourant pour ressusciter peu après ?) le secret des techniques artisanales (1). Avant de quitter ses enfants pour sa « mort » définitive (en fait, il ne meurt pas physiquement : « Sa tombe n'est ni en bas ni en haut, ni à gauche ni à droite »), il fait le partage de ses biens, partage faussé par les querelles, les ruses des cadets ou la négligence des aînés. Il s'en va alors au delà de la rivière-de-l'Ouest, suivi par les Blancs (ou les tribus côtières ?), qui se sont emparé par ruse de la part des *biém* qui revenait aux Pahouins. Ceux-ci se mettront à leur tour en route vers l'Ouest, franchissant *Ossé Nnanga* puis le *nlém adjap* (trou du fromager), comme indiqué précédemment (*supra*, p. 16).

Il faut souligner que *Nzame (Zambe) n'est pas le dieu créateur*, mais bien l'ancêtre-moniteur ; c'est à lui que remontent toutes les généalogies. Or, toutes les missions chrétiennes ont pris son nom pour traduire la notion de Dieu. L'erreur s'explique : le nom de *Mebe'e* était rarement prononcé, alors que celui de *Nzame* revenait dans toutes les « salutations », dans tout ce qui touchait au culte des ancêtres ; comme moniteur originel, il pouvait être confondu avec le créateur — en fait, il complétait en quelque sorte la création « naturelle » par l'invention magique des arts et techniques ; comme ancêtre, il était sollicité par ses descendants dans les prières, *meye'elan*, alors qu'on ne s'adressait à *Mebe'e* que dans de très rares occasions — serments solennels, initiations ; enfin, le fait même de s'être trompé au départ rendait difficile de revenir sur la première traduction. On peut penser que cette erreur, substitution de la créature au créateur, déification de l'homme, n'a pas été sans influencer l'évolution sociale des Pahouins : les *Minlangue*, venus précisément du *nlam bekôn*, du pays des morts, apportaient avec une véritable révolution théologique, une hérésie à laquelle leur richesse matérielle donnait une caution certaine. Les répercussions psychologiques ont dû être considérables.

---

(1) Enseignées, selon certains, par l'araignée.

Aujourd'hui, on entend dire couramment que « *Mebe'e* est l'ancien nom de *Zambe* », ce dernier paraissant définitivement installé dans son rôle usurpé (1) ; les traditions relatives aux deux personnages sont inextricablement mélangées aux apports chrétiens, au point qu'on peut parler d'une nouvelle théogonie en formation dans les cultes syncrétistes et dans certains schismes chrétiens.

b) *Culte des ancêtres, totem, esprits*

Nous avons vu qu'on ne rendait pratiquement pas de culte au Créateur *Mebe'e*, mais seulement à *Zambe (Nzame)*, ancêtre originel, invoqué comme père commun. Mais ce recours à *Zambe* restait relativement exceptionnel : on demandait d'abord aide, *mege'ele*, ou protection, *akum*, aux ancêtres, *bimvom*, les plus proches.

La forme la plus caractéristique du culte des ancêtres était le *biéri (biëti)*, particulièrement développé dans les tribus les plus méridionales, et d'abord chez les Fang proprement dits. Le prêtre en était l'ancêtre vivant, le père, *esa*, avec une hiérarchie de fait correspondant aux différents niveaux de la structure sociale et clanique, hiérarchie à caractère plus religieux que politique, l'autorité qui en découlait étant d'abord révérentielle. Le matériel cultuel essentiel était constitué par les crânes des ancêtres masculins, gardés par le père, l'aîné, dans le panier aux crânes, *évora biéri (évolé biëti)*, sorte d'arche que le groupe familial transportait avec lui au cours des migrations. L'*évora biéri* était une boîte cylindrique en écorce de ficus, ornée de perles et d'emblèmes claniques *(mindem)*, dont le couvercle portait la statue du premier ancêtre. Elle était conservée sur une sorte d'autel, dont la vue était *éki* pour les femmes et les non-initiés, placé soit dans la case du chef de famille, soit dans une case spéciale. L'*évora* était transportée dans un étui en vannerie fine, sous la garde d'initiés armés. Les crânes étaient teints au *bas* et parfois ornés d'incrustations de cuivre ou de perles.

Quand un nouveau village était créé par un cadet, le crâne du fondateur était le premier à prendre place dans l'arche, le village d'où il était parti conservant ceux des précédents ancêtres de la lignée. On conçoit dès lors que le gardien des crânes de la lignée ait eu une certaine autorité, déléguée par les ancêtres de rang supérieur, sur les chefs des familles cadettes, lui-même étant en quelque sorte subordonné au gardien des crânes des ancêtres communs de la fraction, et ainsi de suite en montant ou descendant les arbres généalogiques, de *Zambe*, parti mais vivant, à l'*émoom* vivant de la dernière génération.

---

(1) M. Good, premier missionnaire américain chez les Boulou, fut surnommé *Ngëll Zambe* = [illegible] de *Zambe*, ce qui n'est peut-être pas seulement un à-peu-près sur son nom.

Lorsque l'essaimage d'une famille se produisait sans querelle, le *ntôl*, aîné, du nouveau groupe recevait de son *ésa*, à défaut des crânes qui devaient rester dans la *fraction* d'origine, une statue contenant des fragments d'ossements des ancêtres, phalangettes, dents ou éclats d'os crâniens. La statue était placée sur le premier autel familial du nouveau groupe, où la rejoignaient plus tard le crâne du fondateur et ceux des *bengo biéti* des générations suivantes. Un panier du *biéri* bien rempli était un signe d'ancienneté du groupe, qui impliquait sans doute plus de prestige que de véritable autorité, mais n'en restait pas moins l'approximation la plus proche d'un commandement politique existant dans le groupe fañ, surtout si l'on tient compte du fait que les dignitaires des associations interclaniques étaient choisis parmi les possesseurs de nombreux crânes, dont le prestige s'étendait par là à un nombre important de *melé* ou de *ngom*. Le prestige des vivants s'exerçait par l'autorité des morts.

Les crânes étaient, en effet, le siège ou le réceptacle de la capacité d'action de l'individu (rappelons : *bo* = faire, *boo* = cerveau), et leur utilisation magique n'était pas restreinte aux seuls crânes d'ancêtres : on conservait également les crânes d'ennemis tués à la guerre ou sacrifiés dans les cérémonies anthropophagiques qui la précédaient ou la suivaient, ou bien des crânes volés à des voisins, de même qu'on utilisait pour les rites de chasse des crânes d'animaux de l'espèce qu'on désirait chasser. Il semble, toutefois, qu'une distinction ait été faite entre crânes familiaux et crânes étrangers, les premiers seuls ayant place dans l'*éwolé biéri* et prenant part aux rites familiaux. On augmentait la force des crânes en les aspergeant du sang des sacrifices.

L'adolescent arrivant à l'âge de *aye mëlé* devait apprendre à connaître ses ancêtres pour pouvoir demander leur aide à l'occasion. On lui montrait les crânes jusqu'à ce qu'il sache les nommer individuellement et les placer dans leur ordre généalogique exact ; quand il le savait, on lui faisait prendre une décoction d'herbe stupéfiante *alan* puis passer la nuit dans la case du *biéri*, en face des crânes sortis de l'*éwolé* et placés sur l'autel où brûlaient des herbes odoriférantes. Au cours de la nuit, les ancêtres lui apparaissaient et lui imposaient un surnom et un ou plusieurs nouveaux interdits (il était, en même temps, relevé de plusieurs interdits d'âge) ; il semble que c'est au cours de cette initiation que lui était révélé son totem individuel (si vraiment c'en était un).

Cette question du totem est très mal élucidée en dépit des quelque six cents pages que lui a consacrées le P. Trilles. Celui-ci distingue totem de clan, de fraction, individuel, familial, de société, etc. Il distingue encore l'être tutélaire, *nsamma*, de l'« effet de l'être tutélaire », *ekore*, l'animal-totem de l'animal voué ou de l'incarnation d'un homme dans un animal, etc. Il sépare aussi le culte de l'*ésapé*, culte de l'ancêtre, du culte du *mvamayot*, culte totémique. Il faut bien avouer qu'on ne parvient guère aujourd'hui à obtenir de recoupements de ses théories, sauf sur des points de détail, sans d'ailleurs que cela les condamne formellement : il peut s'agir d'une insuffisance des enquêteurs, de respect humain chez les enquêtés, ou bien de traditions initiatiques perdues. Peuvent être tenus pour acquis les points suivants :

— *mvam (émvam)* connote les idées d'aïeul, mort ou vif, de lignée et de protection ;
— *akum*, protection, est parfois employé en parlant d'animaux, pour indiquer la cause d'un interdit, le verbe *kum* ayant le sens de défendre-protéger aussi bien que de défendre-prohiber ;
— tous les interdits ne sont pas liés à ces notions, mais certains le sont et il peut s'agir aussi bien d'interdits individuels que d'interdits collectifs héréditaires, ne portant pas obligatoirement sur des animaux ;
— les marques, *mindem*, et les indicatifs tambourinés, *mindan*, des clans ont souvent un rapport avec un interdit ;
— il existe toute une symbolique animale, visible surtout dans les contes et les présages (zoomancie, divination par l'araignée) ;
— certains animaux sont liés à des cultes initiatiques : très certainement le *só* et les serpents (dendraspis et python) ; probablement le porc-épic et la tortue (rites féminins) ; peut-être le gorille (*njil*, *ngil*, ton 4 de Johnson, le rite *ngil* étant du ton 5) ;
— il ne semble pas y avoir de rapport entre le nom d'animal porté par un individu (*Modend* = Python, *Zo'o* = Éléphant, *Ze* = = Panthère, etc.) et les interdits auxquels il est soumis.

Il semble à peu près certain, par ailleurs, que ne sont pas exactement rattachables au totémisme :

— l'alliance, *élal* ou *ngbwa*, entre un individu et un animal particulier ;
— l'emploi par un sorcier d'un animal, *ekuk* (noter que *ekuk* signifie aussi « masque »), pour exécuter ses maléfices à distance ;
— l'incarnation du sorcier dans le corps d'un animal, *ésafela* (Trilles donne ce nom au *ekuk*) ;
— l'incarnation momentanée d'un mort dans le corps d'un animal,

les trois premiers phénomènes paraissant souvent se confondre dans l'esprit des Pahouins contemporains, le quatrième pouvant en être la conséquence.

Il est curieux de noter que la légende rapportée par Trilles à propos du crocodile, qu'il considère comme « totem national », montre celui-ci poursuivant les ancêtres des Fang pour les dévorer, alors que l'histoire légendaire de la migration, recueillie plus au Nord, le montre, au contraire, faisant franchir *Osai Nzanga* à la tribu (chez les Beti c'est un python qui rend ce service).

L'observation faite par les auteurs précités du caractère « peu superstitieux » des Pahouins, du moindre développement du « fétichisme » parmi eux est à rapprocher de l'absence presque totale dans leur mythologie d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, génies ou demi-dieux.

En dehors des *bizur*, dont il sera traité à propos de la sorcellerie, on ne rencontre guère que les *bingungur* (fañ ; bulu : *bingôngôl*), que certaines légendes présentent comme une variété d'ogres ou de goules hantant les forêts et attaquant les voyageurs. Selon d'autres explications, il s'agirait plutôt d'animaux maléfiques, doués d'une intelligence et d'une malveillance dépassant celle des individus normaux de leur espèce, peut-être d'animaux sorciers. L'inoffensif oryctérope, *mvimvile*, est ainsi très redouté ; on parle également d'une sorte de pithécanthrope, très rare, *éngure* (fañ ; bulu : *éngu'u*), et d'une sirène, la *mammywata* de la Côte, qui est sans doute le lamantin. Pour Trilles, l'*éngungure* est un « esprit, souvent transformé en animal, auquel obéissent les sorciers » : on peut se demander s'il ne s'agit pas là d'une confusion avec l'*évur* (bulu : *évu*).

Des *bekôn*, fantômes, on pourrait dire qu'il en est de bons, mais point de délicieux. On peut, le plus souvent, s'entendre avec le *kôn* d'un ancêtre convenablement enterré et respectable de son vivant, et même obtenir de lui des services utiles, rétribués autrefois en sacrifices et libations à son crâne, et bien souvent aujourd'hui en cierges, messes ou prières (j'ai vu des protestants s'adresser aux missionnaires catholiques pour un exorcisme). C'est beaucoup plus difficile avec le *kôn* d'un sorcier ou avec celui d'un étranger dont on ne possède ni le nom ni le crâne.

Il est probable que l'anthropophagie non criminelle avait pour but, entre autres, d'acquérir un pouvoir sur les *bekôn* des ennemis et peut-être d'assimiler les droits qu'ils tenaient de leurs ancêtres. Cette anthropophagie guerrière paraît avoir existé surtout sur les franges géographiques du groupe, et, particulièrement, sur le front d'invasion, chez les Fang proprement dits, avant-garde de la migration. On ne mangeait jamais un parent ou allié, mais seulement des étrangers, et seuls les guerriers en mangeaient (ou, parfois, des fils de guerriers morts à l'ennemi). Il est remarquable que seuls les « Gabonais » aient éprouvé en face de l'anthropophagie des Fang et Osyéba la terreur rapportée par tous les explorateurs : les Boulou ou les Ntoumou, qui se sont souvent battus contre les Fang, ne les accusent pas de cannibalisme, ce qui paraît confirmer que celui-ci était réservé aux guerres « étrangères », aux conquêtes. L'anthropophagie intestine est considérée avec horreur et pratiquée par les seuls sorciers, souvent appelés *bedi bôt*, mangeurs d'homme ; *di nlem*, généralement traduit par « manger l'âme », signifie littéralement « manger les viscères thoraciques », et peut s'appliquer à une consommation tout à fait matérielle de ces viscères. Par contre, l'anthropophagie ou nécrophagie qu'on pourrait qualifier d'homéopathique, celle qui consiste à absorber dans un *biañ (mbiañ)*, une parcelle très réduite, souvent sous forme de cendre, du corps d'un ancêtre ou d'un initié n'a rien de criminel et entrait, semble-t-il, dans le cérémonial de tous les grands rites.

A ce point de vue, la communion au corps du *sô*, si ce rite est bien totémique, représentait peut-être la manducation de l'ancêtre.

Quant à l'anthropophagie gastronomique, c'est une légende pour journaux illustrés : non seulement la viande d'homme, mais encore celle des anthropoïdes sont, en dehors des cas cités plus haut, absolument *bilyi*, tabou, et leur consommation accidentelle ou due à une nécessité absolue (cas de chasseurs isolés par une inondation) donne lieu à une purification rigoureuse.

c) *Éléments de cosmogonie*

Nos connaissances sur la conception traditionnelle du monde sont largement conjecturales, elles aussi, pour les raisons précédemment indiquées. On peut faire état avec une certitude raisonnable de deux concepts fondamentaux :

— l'orientation de l'espace et du temps référée au mouvement apparent du soleil ; peut-être vaudrait-il mieux parler ici d'espace-temps, les deux notions étant étroitement confondues ;

— le principe qualifié par Stoll de « double symétrie », qu'on pourrait appeler aussi « complémentarité sexuelle » et résumer comme un équilibre en tension de tous les éléments de la création.

Ces deux concepts sont, au demeurant, liés de près, sinon indissociables.

Le temps et l'espace s'écoulent d'Est en Ouest, suivant un mouvement descendant. L'Est est *éku*, amont, haut, et mâle ; l'Ouest, *nké*, aval, bas et femelle. La terre, *sí*, est entourée d'eau, ou plutôt enclose d'eau et d'obscurité : *ndim* = aveugle, *mendim* = eau, *dim* = = terminer, éteindre, se coucher (en parlant d'un astre), *dimi* = se perdre, *dip* = fermer, *dibi* = obscur, opaque (d'après Trezenem, le monde est entouré du fleuve *éndam*, mot à rapprocher de *ndam* = largeur, large). L'obscurité de l'Est est noire (cf. le nom du pays d'origine : *mod' ékanga* = pays des nuages hauts et blancs ; les nuages pluvieux, bas et sombres, sont les *minkuf*), celle de l'Ouest blanche, couleur féminine, le blanc étant en outre teinte de deuil et de mort : les *bekôn* sont blancs, du moins ceux qui restent sur terre ; ceux qui sont admis au village de *Zambe* sont rouges.

Par rapport à l'axe de référence Est-Ouest, le Nord est à droite, *mbo nnôm*, côté mâle, le Sud à gauche, *mbo ngal*, côté femelle. La limite entre le Nord et le Sud est la Sanaga (*Oobé Nnanga* = rivière blanche, rivière de l'albinos), franchie sur le python, *moôm*, qui est aussi l'arc-en-ciel (mais une tradition *fañ* de l'Est gabonais parle d'une rivière Évindi, c'est-à-dire noire). Le Nord est lié au rouge (1), couleur masculine et couleur de fête. Le Sud est aussi le midi, *mañe mêe*, et le zénith, *yôbe jôp* (*yôp* = ciel, haut, hauteur, *jôp* = soleil ; fañ : *dzô*) ; c'est le côté de la lumière, *vian*, lumière solaire, ou *éfufup*, clarté.

---

(1) *Évindi*, *éfumulu* et *évéi*, noir, blanc et rouge, sont les seuls noms de couleur dans la langue. Elles s'appliquent aux nuances proches : un gris sera « blanc » ou « noir », un bleu ou un vert, « noirs », un ocre ou un brun clair « rouge », un jaune clair « blanc », etc. Pour plus de précision on a recours soit, à des comparaisons (*ni'okon* = mousse aquatique pour vert ; *jôp* = soleil, jaune d'œuf pour orange ou jaune) soit à des emprunts (*blue*).

Le ciel, *yôp*, serait soutenu par un pilier de fer (*akoñ* = pilier ou lance, symbole masculin) que tient l'épouse-sœur de *Zambe*, *Nyingon Mebe'e*. Le ciel paraît à la fois masculin et féminin, de même que la terre ; le soleil masculin, la lune féminine.

On arrive ainsi à déterminer sur la rose des vents deux aires ou secteurs opposés : le quadrant Nord/Est, mâle ; le quadrant Sud/Ouest, femelle, les deux autres paraissant neutres ; le diamètre N.E.-S.W. formant bissectrice des deux angles opposés donnerait l'axe de la migration, *mfa'a mañ*, vers la mer. L'aire masculine serait le lieu d'origine des clans en *ye* (féminins ?), l'aire féminine, celui des clans en *ésa*. Trilles assimile à ces derniers les clans en *ébi*, qui, géographiquement, sont des clans orientaux ; je me demande si ces clans ne doivent pas plutôt être rattachés aux clans en *ye*, *ébi* signifiant trou, creux (*yee* = vallée, ravin). Dans le *bilaba*, les marchandises masculines viennent du secteur femelle et vice versa.

Ces contradictions apparentes se résoudraient par application du principe de double symétrie, ou de complémentarité sexuelle, de même que celle qui fait appeler *bobenyañ*, fils de ma mère, les frères consanguins et non les utérins. Ce principe pourrait s'énoncer approximativement comme suit : tout être viable doit pour être existant et complet comporter en lui le genre sexuel opposé au sien. En d'autres termes, la bi-sexualité, principe vital universel, se retrouverait dans chaque partie de la création. Stoll en trouve la preuve dans le langage, où les tons constitueraient d'après lui, une véritable différenciation en genres sexuels grammaticaux, et surtout dans les rites dont le but serait non pas de masculiniser totalement les hommes et de féminiser totalement les femmes, mais bien de donner à chaque sexe son complément nécessaire du sexe opposé.

Quoi qu'il faille penser de cette théorie, il est certain que, sans doute à cause de l'absence, apparente ou réelle, de genre sexuel grammatical dans la langue, la plupart des premiers auteurs, et même Trilles, n'ont pas attaché suffisamment d'importance au genre réel, au sexe effectif attribués aux objets, en particulier au matériel magique et rituel. On sait que la lance, *akoñ*, le sabre, *fa*, probablement le grand tambour *mbañ* sont mâles ; les calebasses et marmites, les grelots, *mengañ*, la double cloche, *nkeñ*, femelles ; le tambour-téléphone, *nkul*, androgyne ; les cornes à médicaments, *minlak*, mâles sous leur aspect pointe, femelles sous leur aspect creux, de même que le fusil. Pour les chiffres, mes conclusions sont diamétralement opposées à celles de Stoll qui considère les nombres pairs comme mâles, les impairs comme femelles ; il est vrai qu'il donne comme preuve l'importance des chiffres impairs dans les rites féminins, ce qui irait tout justement à l'encontre de son principe de double symétrie.

La numérologie est d'ailleurs très imparfaitement connue. La numération est basée sur la dizaine, avec des traces d'une base 8 : 10, *anôm*, et 8, *mwom*, ont peut-être la même racine avec des classificateurs différents. Neuf est le chiffre du *sd*. *Ngin*, quatre, paraît lié à un radical YI à connotations féminines (*yi* — vouloir, signifie aussi « avoir besoin de », « pleurer »; il donnerait l'idée de désir, par opposition à *kómbó*, apparenté à *kóm* — arranger, mettre en ordre, faire bien, et *bo* — faire, qui donnerait l'idée de volonté ; la forme passive de *yi*, *yian*, signifie à la fois « devoir », et « aller bien », « convenir »). L'exploration reste largement à faire, pendant qu'il en est encore temps.

d) *Sorcellerie, possession*

La sorcellerie maléfique, *ngbwel*, est attribuée très généralement à la possession du sorcier, *nnem* (pl. *beyem* ; cf. *yem* — savoir, rêver) par un être maléfique, l'*évu* (fañ : *évur*, *évus*). L'*évu* n'est pas un esprit immatériel, c'est un être vivant, un animal, ressemblant à un crabe ou à un scolopendre, et logeant dans les viscères du *nnem*. A l'autopsie, on le trouve souvent sous forme de polype ou tumeur, de fibrome chez les femmes. Il arrive d'ailleurs que le corps du *nnem* ne présente pas cet indice, l'*évu* s'étant échappé, mais on en trouve des traces : sérosités, distension de l'estomac, du côlon ou de la vésicule biliaire. Dans tous ces cas, nous l'avons dit, le cadavre n'est pas enterré selon les formes habituelles, mais brûlé, jeté dans un fleuve ou inhumé sous un carrefour loin du village, pour empêcher le *kón* du *nnem* de revenir hanter ses parents et voisins.

La possession peut être inconnue du possédé, qui n'en est pas moins responsable du mal causé par l'*évu*. Celui-ci sort la nuit, pendant le sommeil du *nnem* et va se nourrir en buvant le sang, *metyi*, donc la force, *tyi*, de ses victimes, qui tombent malades, s'affaiblissent et meurent, ou bien en mangeant leur *nlem* (cœur et poumon), ce qui entraîne la folie ou la dégénérescence mentale, et souvent aussi la mort. L'*évu* se nourrit aussi d'œufs, *metyi*, et de lait, de femme de préférence (*manyañ*, de *nyañ* — téter, cf. *-nyañ* — mère, dans les mots composés), nourritures qui répugnent aux villageois. Lorsqu'il éprouve des difficultés à se ravitailler, il arrive qu'il se retourne contre le *nnem* et le tue pour s'en repaître, ou, si c'est une femme, qu'il s'attaque aux enfants dont elle est grosse. Hors de ces cas, le *ngbwel*, même inconscient, profite au *nnem* : il bénéficie de la force accumulée par l'*évu* au cours de ses chasses nocturnes ; en outre, l'*évu* l'aide, lui porte une sorte de chance dans ses entreprises, ce qui est naturel puisqu'il en profite par l'intermédiaire du *nnem*. Cette chance, *eséé* (d'un verbe *séé*, sens analogue : *a nga séé akum* — il s'est enrichi par *ngbwel*), se distingue de la chance ordinaire, accidentelle, *ma'a*, par son caractère permanent qui a tôt fait de soulever la suspicion publique : c'est un des symptômes visibles du *ngbwel*.

Le *nnem* inconscient était très généralement mis à mort, plus facilement même que le sorcier conscient, qui savait se défendre. On pouvait cependant le soigner, au moyen d'un traitement purificatoire extrêmement rigoureux, comportant une catharsis physiologique autant que psychique, et parfois de véritables opérations chirurgicales : le patient y succombait dans la plupart des cas. De nos jours, l'administration européenne empêche généralement l'exécution des *beyem*, mais leurs parents arrivent souvent à les convaincre de se suicider : après une épidémie de méningite à Ambam en 1948, deux hommes et deux jeunes femmes, accusés par un devin *bwiti* d'avoir causé par *ngbwel* inconscient la mort d'une douzaine d'enfants, se jetèrent dans le Ntem au cours du même mois. Autrefois, on brûlait les *beyem*, en les recouvrant de bois de façon à empêcher à la fois l'*évu* et leur *nsisim* de s'envoler ; on pouvait aussi les noyer ou encore les enterrer vifs, de préférence dans le lit d'un ruisseau préalablement détourné puis renvoyé dans son lit après l'inhumation.

Le *nnem* conscient est à la fois plus et moins dangereux. Lié par une sorte de pacte à son *évu*, il dirige l'action de celui-ci, au lieu de le laisser tuer au hasard, comme le *nnem* inconscient. Il est donc plus dangereux à l'égard de ses ennemis et moins à celui de ses proches, encore que la conclusion et le maintien de l'alliance avec l'*évu* exigent qu'il lui sacrifie des membres de sa famille.

Un *nnem* doué d'une forte personnalité, *Iyi nnem a nlem ayel*, d'une grande force et d'un cœur dur, peut arriver à bien contrôler son *évu*, à s'en faire un serviteur qui lui apporte richesse et puissance, le débarrasse de ses ennemis et lui confère des pouvoirs surnaturels : bilocation, télékinésie, divination, etc. Mais le *ngbwel* reste en tout temps un art dangereux. D'abord, le *nnem* se sait condamné à rester après sa mort un *kôn* blanc, à qui il est interdit de franchir l'*ékanga bekôn*, le pont des morts, pour aller retrouver les ancêtres *mvë ayel*, au delà de la mer. A cette condamnation à terme s'ajoutent des périls immédiats. En premier lieu le risque, toujours possible, de voir l'*évu* dominer le *nnem*, à la faveur d'un affaiblissement de celui-ci. Ensuite, celui d'une sorte de choc en retour, si l'*évu* s'attaque à un *nnem* plus puissant ou à un *mie* bien protégé par un *biañ* ressortissant à la magie blanche. Enfin, celui de voir l'*évu*, ou l'animal qu'il emploie comme support, tués au cours d'une sortie, ce qui entraîne la mort du *nnem*.

Beaucoup de gens cependant estiment que ces inconvénients pèsent peu en face des avantages immédiats procurés par l'*évu*. On voit donc des *kemis* (personnes dépourvues d'*évu*) se faire initier au *ngbwel*, et des *beyem* y vouer leurs enfants dès leur naissance (ce qui a pour effet, en outre, de les protéger contre l'*évu* de leurs parents). Pour ce faire, les *beyem* se groupent en sociétés secrètes (et il s'agit là de sociétés *vraiment* secrètes), bien décrites par Trilles et surtout par Lavignotte (nº 156).

Les bébés sont voués par un *nnem* de leur parenté au cours d'une cérémonie, *aba'á*, avant cicatrisation de l'ombilic (l'*évu* est censé pénétrer par la plaie ombilicale). Un interdit spécial est imposé à l'enfant et une partie de son corps (doigt, orteil ou même pied, mais ou membre entier) sacrifiée symboliquement à l'*évu*, avec une petite effusion de sang : désormais, seule l'ombre de la partie sacrifiée, son apparence, est supposée subsister. L'enfant est alors *nkómon ngbwel*, préparé pour le *ngbwel*, mais pas encore *nnem* : s'il l'était, en effet, on le découvrirait au moment de la phase préliminaire de l'initiation d'adolescence et on le mettrait à mort. Ce n'est qu'une fois initié aux rites officiels qu'il *kuli ngbwel*, devient sorcier, au cours d'une nouvelle cérémonie pendant laquelle ses « parrains » lui révèlent qu'il a été « préparé », voué. Il doit alors racheter le membre « sacrifié » lors de l'*aku'é* en offrant à ses « parrains » le corps d'un membre de sa famille, assassiné et mangé par les *beyem* dans des conditions mal connues, dont ce qu'on sait rappelle certains aspects sexuels des sabbats démoniaques européens (les participants des deux sexes, nus, se livreraient à la sodomie, *biédé*, et profaneraient des reliques ancestrales, fragments de *biéri* probablement). L'initiation d'un adulte ne comprend que l'*akuli ngbwel*, l'*aku'é* étant réservé aux enfants.

Les *beyem* se réunissent périodiquement, en dehors des cérémonies d'initiation, pour « nourrir les *bisu* » au cours de repas anthropophagiques ou nécrophagiques accompagnés de rites obscènes. Ces réunions ont lieu à la nouvelle lune dans des endroits secrets de la forêt, généralement des clairières en haut des collines ou des îlots dans les marais ; les *mimimie* redoutent de pénétrer par hasard dans un de ces endroits, qui, d'après certains de mes informateurs, seraient gardés entre les réunions par un oryctérope, *mbémesila*. Lorsqu'on en découvre un on fait immédiatement appel à un *ngengañ* pour une sorte d'exorcisme. Les sorciers seraient convoqués aux réunions par messages secrets, sous forme de faisceaux de bâtonnets entaillés selon un code particulier, ou de quipou. Ils sont supposés s'y rendre par lévitation ou n'y envoyer que leur *nsisim*, le corps restant au village en état de mort apparente, ce qui offre une bonne occasion de se débarrasser du sorcier en brûlant son corps, l'inconvénient de la méthode étant que le *nsisim* subsiste, ainsi que l'*évu*, et qu'ils peuvent alors s'incarner dans un animal, ce qui ne se produit pas si on brûle le sorcier vivant.

L'*évu* peut adopter divers modes de circulation hors du corps du *nnem*. Quelquefois, il sort invisible et immatériel, mais c'est là un mode peu courant. Le plus souvent, il entre dans le corps d'un animal, en général un léopard, mais parfois aussi un serpent noir, une civette, un gorille ou chimpanzé, ou encore certains insectes : la liste n'est pas limitative, mais il s'agit presque toujours d'animaux puissants ou dangereux. L'animal porteur est alors presque invulnérable, étant doté à la fois d'une intelligence humaine et des pouvoirs de l'*évu* ; on peut cependant en venir à bout, avec de la chance et de bons *mebiañ*, et toute atteinte qu'on lui porte se répercute sur le sorcier. Au contraire, une atteinte au sorcier pendant l'absence de l'*évu* n'est pas forcément fatale à celui-ci, qui peut subsister dans le corps de l'animal véhicule. Celui-ci est appelé *nkuk* (1), mot qui peut aussi signifier « masque » ; il n'est pas certain qu'il se confonde avec l'*élañela*, comme l'indique Trilles, pas plus qu'avec les animaux-*bekôn* ou avec ceux qui sont *beyem* par eux-mêmes, ou encore avec les *bingôngôl (bingungure)*.

---

(1) Chez les Ewondo ce terme désigne aussi les bons *bekón*, qui apparaissent en songe pour conseiller les vivants. (J. B.)

A côté du *ngbwel*, il semble exister une sorcellerie liée à l'*abé nlem* ou *mbia nlem*, malignité du cœur, et ne recourant pas à la possession par les *biwu*. Ainsi les praticiens du *kôn*, qui consiste à tuer un individu en laissant vivre son corps (*supra*, p. 106), ne seraient pas obligatoirement des *beyem* au sens étroit. De même nombre de pratiques maléfiques ne seraient que des déviations criminelles de la magie licite. L'alliance avec un animal, ou l'incarnation dans un animal, ou encore la transformation d'un magicien en animal peuvent n'être pas maléfiques ou ne le devenir qu'à la suite de la méchanceté naturelle (*ésezam* = méchanceté, désordre ; *nlelañ* = malveillance, de *élañ* = = acte mauvais commis exprès et sans nécessité : *a woé bôl élañ* = celui qui tue par plaisir, *ndan* des *begôvina* depuis la colonisation allemande jusqu'à nos jours) du magicien. Un *biañ* de protection contre les *beyem* peut être employé contre un *mie* innocent, une arme magique, un envoûtement contre un frère. Une telle action peut constituer non seulement un *élom*, un délit, mais encore un *nsem*, bris d'interdit, lorsque l'initiation à la technique magique comprenait l'interdiction de s'en servir pour faire le mal. Il en est de même de l'emploi de certaines techniques, illicites ou immorales par elles-mêmes, encore que leur but soit licite ou même moral : ainsi du *biañ* de fidélité conjugale consistant pour le mari à faire boire son sperme à la femme, de la guérison d'une maladie par transfert à une autre personne (le transfert à un animal ou plante est licite), de certains *mebiañ* de fécondité, etc. Le plus souvent les actes de sorcellerie n'entrant pas dans la catégorie du *ngbwel* (et peut-être aussi du *kôn*) donneront simplement lieu à un procès « civil », ni plus ni moins qu'une affaire de coups et blessures ou un meurtre « naturel ». Le *ngbwel*, au contraire, est toujours crime capital — à condition que le *nnem* ne soit pas trop puissant pour échapper au jugement ou au châtiment.

e) *Magie licite, divination, médecine*

Le premier but de la magie licite est de lutter contre les sorciers, spécialement les *beyem*, mais ce n'est qu'un de ses aspects. En fait, elle s'étend à tous les actes de la vie et tout le monde la pratique plus ou moins, en dehors des spécialistes, *ngengañ* ou *ngañ*, magicien, *mbimvi'i*, devin, *mbibiañ*, guérisseur, et *ñyia bia*, chantre (1).

La magie apparaît comme une technique d'utilisation de la force, *ñgi*, enfermée dans chaque élément de la création, dont chaque individu a plus ou moins la capacité, *ngul*, de se servir. La magie élémentaire est enseignée en famille, la magie supérieure dans les associations, chez les praticiens éprouvés et aussi, de nos jours, par correspondance auprès de charlatans européens. Toutes les initiations comportent un cours de magie, toutes les associations un collège de spécialistes.

---

(1) Il y aurait eu chez les Ewondo une sorte de prêtre, [illegible], souvent un chef, qui recevait les prémices du maïs, bénissait les semences et présidait au culte des ancêtres. (J. B.)

La divination, *mvi'i*, et la médecine, *mboan mebiañ*, sont à la magie en général ce que sont les spécialités à la médecine générale en Europe. Tout *ngengañ* est devin et médecin, mais il peut consulter un confrère qui s'est attaché plus spécialement à l'un de ces points.

Chaque individu apprend dès son enfance à interpréter les présages courants, qui relèvent en majorité de la zoomancie : vol ou chant de certains oiseaux, rencontre de certains animaux dans telle circonstances, etc. L'interprétation des mouvements de la victime d'un sacrifice familial, l'oracle de l'araignée *abôp*, la consultation des ancêtres au moyen de l'herbe stupéfiante *alañ (ibogo)* réclament déjà d'être initié. Les oracles par l'eau, par le sable ou les graviers, l'organisation des épreuves *minkal* exigent une science beaucoup plus approfondie.

Il en est de même pour la médecine. Tout le monde connaît les *mebiañ* courants, mais dans les cas graves, il faut avoir recours au *mbibiañ*. Le mot *biañ*, généralement traduit par « médicament », « grigri », voire « fétiche », désigne non seulement la drogue, le produit pharmaceutique, mais encore l'ensemble de l'acte magique, y compris l'incantation et la danse qui l'accompagnent dans les cas graves. La pharmacopée et la thérapeutique proprement dites, partiellement étudiées par de Baudre, Weber et Chabeuf au Cameroun, par Gascón en Guinée Espagnole, sont, ou étaient, assez riches. Non seulement les *mbibiañ* connaissaient de nombreuses préparations à base surtout végétales, mais encore ils savaient pratiquer quelques opérations chirurgicales — réductions de fractures et de luxations, incision et drainage d'abcès profonds, amputations, exérèse de certaines tumeurs et peut-être trépanation. Mais, évidemment, il se mêlait beaucoup de magie pure à cette médecine pratique et la plupart des *mebiañ*, s'ils avaient une action thérapeutique effective, la devaient sans doute à des réactions psychosomatiques, ce qui n'est d'ailleurs pas particulier à la médecine pahouine.

En dehors de la médecine et de la divination et de la lutte contre les sorciers, le rôle essentiel des *mingengañ* consistait à influer sur le déroulement de la destinée du groupe ou des individus, sinon à diriger leur destin. Les pouvoirs des grands initiés n'étaient pas sans rappeler certains de ceux des sorciers contre lesquels ils avaient à lutter, de même que certains de leurs procédés. Comme eux, ils étaient capables de télékinésie, de bilocation, etc. : Trilles en donne de nombreux exemples, dont certains qu'il aurait constatés *de visu*. Comme eux, ils pouvaient se transformer en animal, ou utiliser les services d'un animal voué, *elañela*. Ils tuaient les gens à distance, notamment par envoûtement sur « témoin » de type classique, ou agissaient directement sur eux par leur pouvoir, *ngul*, en soumettant leur volonté à la leur. Comme les sorciers, toujours, ils pouvaient être victimes de chocs en retour.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, qu'on ait souvent confondu magiciens et sorciers, ni que certains magiciens se soient laissés aller à faire mauvais usage de leur science, ni enfin que les associations contemporaines comme le *mbuli (bwiti)*, destinées en principe à lutter contre la sorcellerie, lui empruntent ses techniques, même dans ce qu'elles ont de criminel.

A côté des magiciens proprement dits, un personnage qui joue un grand rôle dans tous les rites, y compris les initiations, est le chantre, *ñgia bia*. Chaque rite, chaque cérémonie importante a son accompagnement musical, avec un orchestre particulier dans chaque cas et un chef de cœur qui entonne les incantations et joue un peu le rôle de maître des cérémonies, sans personnellement participer directement au sacrifice ou à l'acte magique. Ce *ñgia bia* a la particularité d'assister aux trois grands rites, *sô*, *ngil* et *ndôngô*, comme à toutes les cérémonies magiques, quelle que soit l'appartenance du magicien : il semble ne pas tomber sous le coup des interdits de participation frappant les *sese bôt*, gens du commun ou profanes. Il vend et achète ses chants, ou en hérite, n'est pas casté mais semble avoir joui autrefois d'une certaine immunité pendant les guerres, qui ne s'appliquait peut-être qu'aux plus réputés d'entre les *begia bia*. Il existe aussi des *begia bia* féminines jouissant des mêmes prérogatives dans les rites de femmes.

Le matériel magique comprend d'abord les instruments propres à chaque rite, tambours, cornes d'appel, grelots, cloches, harpe *ngôme* du *bwiti*, etc., à quoi s'ajoute une très grande variété d'objets divers : chasse-mouches, *akpwasa*, parfois tronqué, cornes d'antilope contenant les *mebiañ*, crânes et ossements humains et animaux, marmites et calebasses, lance gravée et décorée du magicien, masques, miroir brisé du *bwiti*, *bikpwélé* (« monnaie de dot » en fer), coquillages, etc. : chaque acte magique, chaque rite a les siens, dont la description complète nécessiterait autant de monographies. Indiquons simplement qu'une partie de ce matériel, affectée en permanence à des usages magiques, est *êki*, interdite aux non-initiés et même parfois aux *mingengañ* autres que leur propriétaire, que certaines pièces deviennent *biki* après avoir été utilisées une fois à cet usage alors que d'autres retombent dans l'usage commun, que d'autres enfin sont détruites après usage.

f) *Interdits*

Les *biki*, interdits, occupent une place considérable dans la vie des Pahouins. Mgr Martrou leur a consacré une étude spéciale (n° 150), très documentée mais encore incomplète tant ils sont nombreux et divers.

Le mot *êki* dérive de la racine TYI/KI donnant l'idée de force (cf. *supra*, p. 104), d'autorité, mais aussi de coupure, et par là d'interdiction : *kik* = couper, tuer, trancher, décider ; *kili* = rendre tabou ; *kil* = avoir un interdit (*êki* est la forme nominale-résultante de ce dernier verbe) ; *kilan* = être tabou.

Une énumération complète des *biki* est probablement impossible, mais on peut tenter une classification sommaire, en distinguant :

— les interdits alimentaires et les interdits d'action ;
— parmi les interdits d'action, les interdits protégeant certains animaux, les interdits de mariage et les interdits sexuels généraux ;
— les interdits individuels et les interdits collectifs ;
— les interdits héréditaires et les interdits personnels ;
— les interdits temporaires et les interdits permanents ;
— les interdits masculins, féminins et de classe d'âge ;
— les interdits ordinaires, *nsé biki*, les interdits capitaux, *biki awu* (mortels).

L'ensemble constitue une sorte de réseau enveloppant tous les actes, tous les comportements individuels et sociaux. L'action des missions et l'évolution générale en ont fait disparaître certains ou ont atténué les conséquences immédiates des infractions, *minsem*, mais il en reste suffisamment et suffisamment sanctionnés pour que toute la vie courante en soit influencée.

Le *nsem*, rupture d'interdit, a des conséquences variées qui vont de l'indisposition légère à la mort et comportent presque toujours la réprobation sociale. Le *nsem* peut être inconscient, le coupable ignorant que l'acte accompli lui était interdit, soit qu'on ne le lui ait pas appris, soit que l'*éki* lui ait été imposé à son insu par un magicien.

Certains *biki* paraissent liés au totémisme ; ce sont les *biki melum*, interdits de protection, qui défendent aux membres de tel clan de tuer tel animal ou de manger de telle plante. D'autres sont sans doute liés à la structure sociale, comme les interdits de sexe ou de classe d'âge dont la rupture porte atteinte à la hiérarchie familiale. D'autres encore peuvent être qualifiés d'hygiéniques : interdits de grossesse, interdits de maladie et de convalescence. Il en est de magiques : interdits personnels sur tel animal apparu en songe après l'initiation familiale, ou imposés à l'entrée dans une association ; interdits lancés par un magicien, souvent par vengeance ; interdits-vœux pour obtenir un résultat déterminé. Binet a vu chez les Beti des femmes s'imposer l'*éki* de certaines nourritures pendant une année, à l'issue de laquelle on organise une fête qui leur vaut de nombreux cadeaux de leurs parents et amis ; ceci paraît récent et serait peut-être une déviation de certaines pratiques catholiques.

Il semble qu'autrefois, à la suite d'une guerre ou d'une alliance, ou de l'existence d'une relation d'*aseud*, deux clans aient pu s'engager à respecter chacun l'interdit clanique de l'autre. D'autre part, les femmes mariées, bien que n'entrant pas dans le clan de leur mari, étaient, dans une certaine mesure, tenues d'en respecter les *biki*.

Les *minsem* peuvent être expiés par un rachat, *ngàlà*, selon des rites divers (*éki*, *melan* pour les hommes ; *édié* pour les femmes), comportant une confession publique et un sacrifice (pour les femmes, le sacrifice est offert par le père ou le mari, la femme subissant des sévices corporels).

Certains *bilgi* personnels peuvent être levés (*kui ëlgi* — sortir d'interdit) par une procédure analogue à celle du rachat d'un *nsem*. Ce n'est jamais possible pour les interdits généraux de sexe, d'âge ou de clan.

Les premiers prosélytes chrétiens ont dû faire preuve d'un véritable héroïsme pour renoncer à leurs *bilgi*, ayant à surmonter non seulement leurs craintes personnelles, parfois au prix de véritables crises psycho-physiologiques, mais encore la réprobation sociale unanime et souvent la vengeance de leur famille qui attribuait à leurs mineurs tous les malheurs qui pouvaient la frapper. On peut dire que seule cette première génération de chrétiens est parvenue à abandonner à peu près complètement les *bilgi*. Les générations suivantes, beaucoup plus nombreuses, ont continué à en observer une quantité, tous ceux en tout cas qui ne gênaient pas ouvertement la pratique du culte. On voit même depuis quelques années les interdits exogamiques reprendre une sévérité qui va à l'encontre des conceptions canoniques du mariage (cf. *supra*, p. 50).

g) *Évolution actuelle de la sorcellerie et de la magie*

Même dans les zones les plus anciennement christianisées, les Pahouins contemporains continuent à croire à la magie et à la sorcellerie, ce qui n'est d'ailleurs pas contraire aux enseignements des Écritures. Les *mbibian* concurrencent les *bodôkta* européens ou africains, les *mingengañ* les exorcistes, les *minsoa'i* les gendarmes... Les *beyem* tuent encore parfois pour nourrir leur *évu* et j'ai connu un praticien du *bian* qui tenta d'utiliser son art pour briguer un mandat électoral.

Mais magie et sorcellerie ont évolué depuis l'arrivée des Européens dans le sens d'un syncrétisme parfois baroque. Les schismes ecclésiastiques n'entraînent pas un retour intégral aux anciennes pratiques mais une sorte de greffe de ce qui en subsiste sur un support d'inspiration chrétienne, à quoi s'ajoute souvent un ésotérisme à bon marché emprunté aux mages et fakirs de la métropole. Les talismans, parfums d'amour et bijoux magiques arrivent par quintaux à chaque courrier de France. Les initiations disparues ressuscitent sous l'apparence de parodies de la messe ou de l'ordination, ou encore de brimades souvent obscènes. Ce qu'il y avait de plus valable dans la pharmacopée locale est de plus en plus oublié au bénéfice des spécialités modernes utilisées à tort et à travers, l'aspect magique survivant seul, vidé de sa signification ancienne et par là de son caractère fonctionnel.

Certes, le christianisme a « pris » sur le pays, comme : « pris » la médecine européenne. La question est de savoir jusqu'à quelle profondeur. Il est certain, en tout cas, que les pratiques anciennes, pour bouleversées qu'elles aient été, n'en subsistent pas moins, sous des formes nouvelles, fluides et changeantes et qui sont encore loin d'atteindre à la stabilité. Il en résulte un constant malaise, une crise d'adaptation dont l'issue est imprévisible.

En écartant toute prise de position religieuse ou idéologique, il semble cependant qu'on puisse dire dès maintenant qu'une des révolutions les plus importantes apportées par les missions a été de faire participer les femmes au même culte que les hommes.

4) Arts et littérature

La principale forme d'art plastique était autrefois la sculpture, sur bois ou sur stéatite. Outre les masques des associations, du *ngil* notamment, on sculptait des statues d'ancêtres en pied ou en simple masque, et des statues destinées aux cérémonies rituelles. Les tambours, les sièges, les arbalètes, parfois les coffres d'importation étaient décorés en demi-relief. Les traits du masque étaient peu accusés, les attitudes des statues assez figées, alors que les sujets en demi-relief, animaux en particulier, étaient souvent très vivants.

Les sculpteurs étaient des initiés des différents rites ; avec le recul de ceux-ci la sculpture traditionnelle a très largement disparu, remplacée, grâce à l'œuvre des écoles et des missions, par des travaux sur bois ou ivoire en style Barbès ou Saint-Sulpice. Une intéressante tentative faite à l'école professionnelle d'Ébolowa, de 1946 à 1950, par le directeur Lecoq, n'a guère eu de suite. On constate cependant quelques signes laissant espérer, à côté de la sculpture commerciale pour touristes, extrêmement florissante, la naissance d'un art chrétien qui sera peut-être original.

Cette constatation vaut pour la peinture : certaines fresques décorant des chapelles catholiques, en pays ewondo spécialement, paraissent être des manifestations d'un art nouveau. La peinture est d'ailleurs actuellement l'art populaire par excellence, sous forme de fresques à l'intérieur et à l'extérieur des cases. Outre les sujets religieux, on voit fréquemment des peintures animalières, des scènes familières, des portraits de célébrités locales ou mondiales. Un Boulou de Sangmélima, David Monewoso, a fixé les traits des héros du roman *Nnanga kôn* dans de multiples fresques en pays bulu. Tout ceci constitue une nouveauté, car l'art traditionnel usait peu de la peinture sous cette forme : les cases étaient décorées plutôt de figures géométriques à sens ésotérique, n'utilisant guère que les trois couleurs traditionnelles, rouge, noir et blanc. Le dessin se manifestait surtout par des gravures, au burin ou au fer rouge, sur les objets en bois, parfois par des dessins au fusain sur les murs ou rochers.

La littérature a été uniquement orale jusqu'à la colonisation. Il n'est cependant pas exact de dire que les Pahouins ignoraient absolument l'écriture. Outre les quipos (*biañ sengha* — ? —, d'après Largeau) et les *mekule alé*, faisceaux de petits bâtons entaillés, permettant de correspondre suivant un code, ils possédaient une sorte de pictographie, *ntilan*, avec plusieurs dizaines, sinon plusieurs centaines, de signes, *mindem*. Ceux-ci nous sont connus (mal) par les jetons du jeu d'*abia*, sorte de tarot, servant aussi bien à jouer qu'à prédire l'avenir, dont les lames sont faites avec les graines, ou plutôt les coques des amandes d'une mimosée commune en forêt (*tetrapleura* *thonningii*, d'après Trilles). Ces signes avaient une signification apparente, connue de tous, et une signification *ésotérique*, réservée aux initiés. Ils permettaient, sinon de transcrire intégralement les traditions, du moins de dessiner des espèces d'aide-mémoire à l'usage des *begia bia*. Ils permettaient également à des éclaireurs de laisser des messages au gros qui les suivait. Chaque clan, chaque famille avait son *ndem* particulier, parfois décrit dans son indicatif tambouriné, *ndan*, qui constituait ainsi la devise d'une sorte de blason.

La littérature ancienne comprenait les histoires ou contes, *minlañ*, les chants, *bia*, et les chroniques, *minkañete*.

Les contes (dont le principal recueil est dû à Trilles, n° 165) prenaient souvent la forme de fabliaux dont le héros n'était autre qu'*Ol'Br'er Terrapin*, *Kulu* (forme emphatique ou personnalisée de *kul*), la tortue de terre *(cinyxis erosa)*, entourée de *Beme*, le cochon sauvage, bête et glouton, *Ze*, la panthère, méchante et sournoise, son ennemie principale, *Zo'o*, l'éléphant, roi des animaux, *Abòp*, l'araignée, rusée et serviable, et la plupart des autres animaux de la forêt (sauf, semble-t-il, les serpents, qu'on n'aime jamais nommer). *Kulu* finit toujours par se tirer, grâce à son astuce, des mauvais pas où l'ont mis son esprit caustique ou la vieille inimitié qui l'oppose à *Ze*. On racontait aussi des histoires de magiciens, ou des contes sur les misères conjugales d'ancêtres supposés. Tous les contes de ce genre étaient dans le domaine public et récités par qui s'en sentait capable. Il en allait de même des devinettes et énigmes qu'échangeaient les jeunes gens en manière de flirt.

Les chants, au contraire, étaient affaire de spécialistes, même en dehors des chants rituels ou magiques. Certains accompagnaient les danses ; ils constituaient l'expression musicale la plus complète, les paroles devant, par leur ton, suivre la musique tout en ayant un rapport avec les figures de la danse ; on trouve encore des *begia bia* capables de diriger ainsi une danse en improvisant, mais ils sont rares et se font payer très cher. Subsistent également les joueurs de *mvet*, harpe-guitare, dont le répertoire comprend, outre de vieilles légendes chantées, des à-propos modernes, souvent satiriques, parfois sur des airs européens adaptés à l'instrument. Le chant choral, enfin, est tout à fait à la mode, sur des airs d'importation, souvent considérablement améliorés par l'interprétation locale, qui use largement de la *fugue* et du contrepoint. Malheureusement, ces airs modernes ne sont pas appropriés à la tonétique de la langue qu'ils tendent à détériorer lorsqu'on leur adapte des paroles.

Les chroniques, *minkañete*, dont les salutations, *mebeian*, étaient en quelque sorte les digestes, faisaient partie de l'éducation traditionnelle et n'étaient récitées que dans des circonstances solennelles ; elles tendent à tomber dans l'oubli, en raison de l'effort de mémoire considérable qu'elles exigeaient et du temps qu'il fallait consacrer à les apprendre par cœur, sans parler du fait qu'elles contenaient des passages incompréhensibles, peut-être empruntés aux tribus qui voisinaient avec les Pahouins avant leur grande migration.

Les systèmes de transcription introduits par les missionnaires ont servi d'abord à des traductions des Écritures et à la composition de cantiques, qui n'ont pas toujours amélioré la langue, mais n'en sont pas moins devenues classiques, en dépit des erreurs ou des impropriétés qu'elles contiennent souvent. Après ces œuvres, rédigées par des Européens en langue du pays, on en a vu rapidement apparaître rédigées, elles, par des Pahouins écrivant leur propre langue. La plus remarquable est sans doute le *Nnanga kôn* du Boulou Jemba Medu, qui dépeint la vie des Boulou au moment de l'arrivée des premiers Blancs (*nnanga kôn* = albinos fantôme) ; c'est, à ma connaissance, le seul roman rédigé dans une des langues du groupe ; sa popularité est extrême, au point que ses personnages sont entrés dans le folklore bulu contemporain.

Il existe une presse missionnaire au Gabon et au Cameroun ; les plus forts tirages sont ceux du *Nlèb Bekristen (Guide des Chrétiens)* (éwondô, catholique) et de *Mefoé (Les nouvelles)* (bulu, protestant), ce dernier étant lu jusqu'au Gabon. La presse laïque en langue française est sans grand intérêt, ses titres étant d'ailleurs généralement éphémères.

L'apparition d'une littérature pahouine de langue française est un phénomène récent, et remarqué. MM. Oyono et Eza Boto-Mongo Beti sont tous deux Camerounais, ni le Gabon, ni la Guinée Espagnole n'ayant fourni de romancier jusqu'à présent.

La danse s'est considérablement appauvrie en perdant son ancien caractère rituel. Jadis, à chaque cérémonie, à chaque rite, à chaque circonstance de la vie correspondait une danse particulière, dans laquelle la composition de l'orchestre comme les mouvements des danseurs et leur costume avaient une signification symbolique très précise. Beaucoup de ces danses ont disparu, soit qu'elles aient perdu leur raison d'être (danses de guerre, d'initiation, ...), soit qu'elles aient été interdites par l'administration et surtout par les missions comme obscènes ou païennes (danses de fécondité, de funérailles, médicales, ...). Celles qui subsistent ont maintenant un caractère récréatif ou purement artistique, qui n'était que très secondaire autrefois. Il est significatif que le nombre des danses mixtes ait considérablement augmenté et que presque toutes soient publiques, les spectateurs pouvant être de tous âges et de tous sexes.

En dépit de cet appauvrissement, les danses restent nombreuses et assez variées. Parmi les plus répandues, on peut citer :

— **daile** : ancienne danse de fécondité, surtout faŋ et ntum ; orchestre de tambours verticaux, *mbai* et *ngom*, accompagnement « parlé » au tambour-téléphone, *nkul* ; dansée par des professionnelles (initiées *mevungu* ?), torse nu, grelots végétaux aux chevilles, jupe de peaux de chat sauvage non cousues, masque de bois attaché au bras gauche ; la première danseuse, *ésua njem*, s'enfonce une corne dans le vagin au cours de la danse ; il semble que les danseuses se dopent avec une décoction contenant notamment du chanvre indien ; cette danse est interdite par les missions, ce qui a provoqué plusieurs incidents ;

— *menjañ*, ainsi appelée parce qu'elle est accompagnée par un orchestre de balafons, très répandue partout, sauf, peut-être, chez les Boulou ; danse des jeunes filles et fillettes d'un village ; chaque village a son air particulier et son costume spécial pour le corps de ballet : ceinture en fibre de raphia, jupe et bonnet, style pâtissier, aux couleurs du village, soutien-gorge dans les villages chrétiens ;

— *ëngengé*, parfois appelée *njeman fulatila*, danse protestante (elle aurait été inspirée, en partant de la gymnastique rythmique suédoise, par un missionnaire germano-américain de la M.P.A., désireux de remplacer les danses « immorales » ; *si non è vero*...), surtout bulu, mais tend à se répandre dans le Nord-Gabon, sous l'égide du Mouvement de Regroupement Pahouin ; danse de jeunes femmes et jeunes filles, avec maître de ballet masculin, *ntebe njeman*, qui dirige au sifflet ; orchestre de tambours, *nkul*, *mbeñ* et *ngom*, hochets et flûtes ; chœur chanté par les danseuses ; robes blanches, mouchoir de tête uniforme, ceinture en foulard ; thèmes musicaux de village, d'association et de clan ; dansée dans les réjouissances, *mebák*, *mesuk*, civiles ou religieuses, les *bisulan* (réunions d'*ayoñ*,) etc. Paroles parfois satiriques ;

— *angoñ* : danse d'hommes ou de femmes (plus rarement), ressemble à la précédente, qui s'est peut-être inspirée d'elle, mais plus gaillarde : paroles souvent obscènes, gestes scatologiques (dans l'angoñ des hommes) ; origine probablement rituelle ; c'est une des rares danses masculines subsistant de nos jours ;

— *akôma mba* : dansée par une ou deux jeunes femmes ; chœur de femmes et grand tambour vertical, *mbeñ* ; jupe en fibre de raphia, torse nu ; ancienne danse rituelle (mariage ?) ; mal vue des missions, devient rare ;

— *asiko* : danse mixte moderne, assez érotique ; pas de costume ; instruments à percussion et hochets ; chœur mixte ; interdite par les missions.

Dans les villes les danses européennes, ou américaines, se répandent sous le nom générique de « tango », encore que le rythme, du moins lorsqu'elles ne sont pas accompagnées au phonographe, soit plutôt, en général, celui d'une biguine, souvent fuguée.

Le théâtre, jadis inconnu, commence à faire son apparition, en partie sous l'influence des mouvements de jeunesse importés. On voit souvent jouer dans les *bisulan* des saynètes en forme de moralités, ou des sketches satiriques s'apparentant à nos revues de chansonniers, où l'on ne se prive pas de brocarder les autorités.

[p. 128]

Chapitre VII

L'ÉVOLUTION

1) Organes de gouvernement local

L'émiettement caractéristique des clans pahouins rend difficile la mise sur pied d'une organisation cohérente. Le heurt entre le système du droit personnel et celui du droit territorial est net : dans la mesure où il accepte une autorité supérieure à celle du chef de famille, le Pahouin dépend du chef de son ayoß, qui réside parfois à plusieurs centaines de kilomètres. Ce pouvoir était de caractère sacré et basé sur les lois du sang. Aux côtés de lui, dès avant l'arrivée des Européens, d'autres influences agissaient et tendaient à grouper les hommes non plus en raison de leur parenté mais en raison de relations de vicinité. Chez les Fong du Cameroun par exemple, dès 1880, un chef avait réuni sous ses ordres des familles appartenant à divers clans, et les avait entraînées dans des expéditions contre des villages maka. Parmi les vaincus, il se réservait de jeunes enfants, les élevait, les établissait, se créant ainsi, en dehors de sa famille par le sang, en dehors de sa tribu même, un groupe d'hommes dévoués à sa personne.

Au pouvoir clanique, il superposait donc une autorité qui prenait un caractère interclanique et même intertribal. Parmi les peuples beti de la région de Yaoundé, un système voisin fut employé. Les clans avaient plus de cohérence que chez les Fang ou les Boulou. Mais, le chef, outre son propre *mvog*, commandait des familles conquises, *belos* ou *belos bilos*, qu'il allotissait de terres à la limite de sa mouvance.

Le passage du commandement basé sur la loi du sang au commandement territorial est déjà perceptible.

En face de l'anarchie pahouine qui annihilait tous leurs efforts d'organisation, les Européens essayèrent inconsciemment de renforcer la tendance vers un commandement territorial.

Depuis l'époque des grandes invasions, en effet, le *jus soli* s'est avéré être un principe d'ordre, alors que le *jus sanguinis* entraîne mille difficultés d'application et ne permet guère de gouverner.

Mais par un paradoxe singulier, la présence des Européens favorisait des principes juridiques opposés à ce qu'ils auraient pu souhaiter. Les guerres tribales amenaient un regroupement autour du guerrier victorieux et lui permettaient de se tailler une seigneurie. Les migrations désordonnées des Pahouins distendaient les liens claniques : quelles relations familiales peuvent survivre à un éloignement durable, surtout lorsque les voyages sont rares et dangereux ? Ces facteurs auraient amené la création d'entités territoriales. Au contraire, la paix, qui permettait la reprise des relations, l'amélioration de la circulation, la liberté individuelle, favorisait un retour au droit du sang, et l'individu, jeune homme ou chef de famille, se sentait profondément membre d'une communauté, éparse sur plusieurs milliers de kilomètres carrés, alors qu'il ne se sentait pas profondément lié à son voisin, d'un autre *ayoñ*.

L'administration coloniale allemande, pour résoudre ce problème difficile, avait découpé le pays en très grandes chefferies, solution possible si le pays n'avait pas été un puzzle ethnique en même temps qu'un puzzle clanique. Si le terroir des grandes tribus (Boulou, Bané, Ewôndô, etc.) avait été à peu près homogène, il eût été concevable de confier chaque région à un chef, au-dessus du morcellement clanique. Mais l'enchevêtrement des ethnies et leur extrême dispersion rendaient toute solution précaire. L'autorité n'était pas toujours acceptée sans difficulté et, parmi des populations de tendance anarchique, une aristocratie suffisamment maîtresse d'elle-même pour s'imposer de ne pas commettre d'abus n'est pas facile à recruter. Le système des grands apanages n'eut pas le temps de s'enraciner profondément dans le pays. Les chefs de cantons et chefs de villages gouvernent également des territoires plus limités mais bien précisés. Représentants du principe du *jus soli*, leur influence est combattue par les mouvements claniques, qui incarnent le *jus sanguinis*.

Au Gabon, les leaders pahouins avaient songé à mélanger les deux courants. Partant de la constatation que les villages étaient trop petits, ils préconisaient un regroupement qui eût à la fois permis des chefferies plus fortes et un début de rassemblement des clans.

Il ne semble pas que le regroupement des *meyoñ* ait été envisagé dans son ensemble et que l'on ait songé à l'attribution d'un terroir à chaque clan, ce qui aurait réglé, au moins provisoirement, le conflit entre le droit réel et le droit personnel. Une solution fragmentaire était seule envisagée : la constitution de villages importants et claniquement homogènes (1). En fait, et malgré les mille difficultés d'un transfert de population, le regroupement pouvait permettre de donner à la chefferie un prestige nouveau, en confirmant son caractère de pouvoir territorial d'une part et en la liant de l'autre aux traditions des *meyoñ*. Dans l'état actuel en effet, les cantons et les villages mêmes renferment des représentants de tous les clans. Qui donc pourrait, si l'on s'attachait à suivre les règles purement traditionnelles, exercer une autorité sur une population aussi bigarrée ? Divers systèmes sont employés pour choisir les chefs. Ici, on s'attache à investir l'héritier légitime de la lignée du fondateur du village. Ailleurs, on cherche un représentant de l'*ayoñ* le plus nombreux. Assez fréquemment, au Cameroun en particulier, on estime que la désignation du chef par élections permet à la population de manifester son opinion, quelles que soient les motivations de son choix. Le mouvement de regroupement des villages pouvait-il permettre la création d'une structure nouvelle, mieux adaptée ? Une flambée d'enthousiasme a soulevé la population fañ, persuadée que le système nouveau permettrait de résoudre tous les problèmes comme une formule magique, sans sacrifice ni des formules traditionnelles, ni de l'anarchie individuelle.

---

(1) J. AUBAME, *Renaissance gabonaise*, Brazzaville, 1947 (n° 171) ; BALANDIER et PAUVERT (n° 177).

Au Cameroun, quelques années auparavant, le mouvement de regroupement des *meyoñ* avait paru également susceptible de régler toutes les difficultés. Davantage lié aux institutions traditionnelles, le mouvement d'organisation des *meyoñ* se proposait simplement de réglementer la vie intellectuelle et morale des groupes, en codifiant les coutumes, en notant des traditions, et en créant par des réunions périodiques, des danses et des chants, une conscience collective, une âme commune du clan. Contrairement au mouvement gabonais, le mouvement des *bisulan* ne rentra guère dans le domaine du concret, de l'économique.

Il est intéressant de souligner que ce mouvement ne mettait pas en cause la répartition administrative en régions et subdivisions. Les *bisulan*, en effet, ne semblent pas avoir élevé de critique contre ce découpage et le public du Dja-et-Lobo manifesta même vivement son désir de voir Sangmélima érigée en région et séparée administrativement de la région du Ntem.

En effet, si l'organisation locale, aux échelons les plus élémentaires, n'a pas trouvé son assiette, il semble qu'à un niveau plus élevé elle soit bien incorporée au pays. Lors de leur arrivée en pays pahouin, les puissances européennes, la France, l'Allemagne, l'Espagne ont installé un réseau de postes où résidaient les représentants de l'autorité. Dans ce pays, qui manquait de noyaux de cristallisation, le chef-lieu de subdivision est devenu une ville avec ses multiples fonctions, administrative, judiciaire, culturelle (missions, écoles), économique (gare routière, commerce). Une étude sur les voyages de la population rurale dans le Sud-Cameroun montre bien que ces villes ne sont plus des centres artificiels, mais constituent véritablement des points d'attraction. C'est vers le chef-lieu de leur subdivision que se dirigent 37 % des voyageurs. Les motivations indiquées sont extrêmement variées : les voyageurs se rendent à la subdivision pour des raisons professionnelles (1,3 % de cas), pour s'y faire soigner (2 %), pour y régler des affaires matrimoniales (9,5 %), pour y visiter leur famille (10,5 %), pour leur simple agrément (23 %), pour y régler des affaires avec les services publics (état civil, justice, bureaux divers, 45 % des cas). L'importance des contacts avec l'administration n'a pas besoin d'être soulignée. Aussi a-t-on pensé, au Cameroun, qu'il était nécessaire de déconcentrer encore l'appareil administratif, de le mettre plus à la portée de la population : des créations de nouvelles subdivisions dans la région de Yaoundé, des créations de postes administratifs en pays bulu ont marqué cette orientation. Tout se passe comme si les Pahouins, ressentant confusément les insuffisances de leur organisation traditionnelle, cherchaient à les remplacer par ces institutions nouvelles et étrangères.

Afin d'éviter que la population ne remette totalement son sort aux mains de l'organisation européenne, et ne refuse ensuite tout effort personnel pour l'amélioration de ses conditions de vie, l'administration française s'est efforcée, en même temps qu'elle déconcentrait l'autorité, de la décentraliser. S'il était utile de multiplier les agents du pouvoir central au contact avec la population, il était plus nécessaire encore de donner à la population ou à ses représentants l'occasion de gérer des services et d'organiser la vie collective.

La justice civile fut ainsi largement décentralisée. A côté des tribunaux de 1er et 2e degré, où les chefs de subdivision, de région jugeaient selon la coutume, entourés d'assesseurs africains, de nombreux tribunaux « coutumiers » furent créés où aucun des juges n'était fonctionnaire. Dans la plupart des cas, les chefs furent ainsi nommés présidents de tribunaux coutumiers et se firent assister de notables et de secrétaires. Le nombre des affaires traitées permet de penser que la réforme a été utile. Si la nature des litiges n'a aucun intérêt quant à l'organisation du gouvernement local, elle mérite pourtant d'être indiquée par les lumières qu'elle apporte sur les points de friction existant entre les individus.

Au Cameroun, la répartition est la suivante : divorces, 38 % ; libération de veuves, 6 % ; adultère, 9 % ; droit immobilier, 17 %. Tels sont les principaux litiges : les institutions matrimoniales probablement mal adaptées forment le contingent essentiel.

La création de conseils municipaux urbains et ruraux permit ensuite une décentralisation financière. Des villes, sous le nom de communes urbaines, des cantons et parfois des subdivisions entières sous le nom de communes rurales reçurent la personnalité juridique, eurent un domaine à gérer, un budget à établir. Des conseillers élus, sous la présidence d'un maire nommé, durent étudier des plans de travaux routiers, établir des programmes de construction ou d'entretien, discuter de taxes ou d'impôts et veiller au bon équilibre financier.

Dans les villes, la chose n'était pas neuve, mais son extension à de vastes zones rurales était une expérience. Les pays bulu ou béti, où aucune structure traditionnelle solide ne risquait de se trouver offensée par ces méthodes nouvelles, étaient le lieu idéal pour expérimenter une organisation nouvelle.

A travers les élections organisées pour pourvoir ces postes de conseillers, on voit se dégager les traits les plus saillants de la nouvelle élite, les caractéristiques de l'aristocratie ou de l'oligarchie qui se fera porter au pouvoir.

Des esprits chagrins avaient manifesté la crainte que de telles élections, faites à un suffrage quasi universel, ne bouleversent les valeurs sociales classiques et n'entament le prestige des élites actuellement dirigeantes.

C'était oublier que dans ce pays pratiquement sans hiérarchie, nul ne peut conserver une autorité si l'opinion publique ne le soutient.

Dans une société féodale, l'octroi du bulletin de vote à des vassaux peut ébranler le pouvoir des seigneurs. Il en est autrement ici, où les chefs de village ou de canton sont désignés le plus souvent par élection.

Les hommes d'âge ont conservé en face des jeunes gens une position privilégiée. La comparaison de la pyramide d'âge des conseillers avec celle de l'ensemble de la population mâle adulte le montre facilement.

RÉPARTITION PAR AGE

Classe d'âge	Conseillers municipaux élus	Ensemble de la population mâle adulte (1) (Nyong-et-Sanaga)
	%	%
20 à 30 ans	9	26
30 à 40 —	33	33
40 à 50 —	37	26
Plus de 50 —	20	15

Les jeunes gens sont faiblement représentés. Les hommes mûrs de 30 à 40 ans ont une représentation proportionnée à leur importance dans la population totale. Au contraire, les hommes de 40 à 50 ans ou de groupes plus âgés sont fortement représentés : l'influence électorale n'a donc pas été confisquée par les jeunes.

Il ne semble pas non plus que les pauvres, plus nombreux que les riches, les aient éliminés à la faveur du scrutin. En se basant sur la possession de certaines richesses, on peut affirmer que les conseillers municipaux sont beaucoup plus riches que le commun.

Les chiffres présentés ci-dessous pour l'ensemble de la population n'ont pas une valeur absolue. Mais, extraits d'un recensement complet et récent, ils peuvent être considérés comme de bonnes approximations.

RÉPARTITION DES SIGNES EXTÉRIEURS DE RICHESSE
(pour 100 individus)

	Maisons en maçonnerie	Bicyclettes	Automobiles
	%	%	%
Conseillers municipaux............	27	50	11
Population mâle adulte de la ville d'Ebolowa........................	1,4	21	0,3

Ce n'est pas en vain que les Pahouins emploient le mot *nkukuma* (riche) pour désigner le chef. Les leaders choisis sont des riches.

---

(1) Evaluée d'après les recensements établis par les subdivisions — documents qui ne sont pas parfaits mais qui donnent néanmoins des indications.

L'étude de la situation matrimoniale permet de préciser encore la personnalité des élus : les polygames sont beaucoup plus nombreux parmi eux que dans l'ensemble de la population.

RÉPARTITION PAR STATUT MATRIMONIAL

	Conseillers municipaux	Échantillon de la population totale de la zone Boulou et Beti (1)
	%	%
Polygames	43	23
Monogames	42	63
Célibataires	3	14

Les conseillers sont souvent polygames, ce qui s'explique compte tenu de leur âge relativement élevé et de leur fortune.

Vieux détenteurs des richesses, polygames, les élus incarnent-ils toutes les façons traditionnelles, en opposition avec la jeunesse évoluée ? L'examen des professions, du niveau d'instruction, de la religion montre que la réalité est plus complexe.

RÉPARTITION PAR PROFESSION

	Conseillers municipaux	Population mâle adulte de la région du Nyong-et-Sanaga (2)
	%	%
Chefs	30	1,8
Planteurs	30	80
Fonctionnaires	14	0,2
Employés de commerce	3	1
Commerçants	10	7
Artisans	5	7
Catéchistes, moniteurs des Missions	8	0,3

Si l'on établit un indice de la puissance électorale tenant compte du pourcentage dans les conseils et du pourcentage dans la population totale, on constate que les fonctionnaires viennent en tête de fort loin (70). Les chefs viennent ensuite (17), puis les employés de commerce (3) et les commerçants (1,4). La répartition par degré d'instruction confirme cette influence des intellectuels que l'on pouvait pressentir à travers le classement professionnel.

---

(1) Echantillon pris au hasard pour l'étude des budgets familiaux, 1964, op. cit.
(2) Selon rapport administratif annuel. Il s'agit d'approximations, Yaoundé-Ville est exclue.

RÉPARTITION PAR DEGRÉ D'INSTRUCTION

	Conseillers municipaux	Population mâle adulte du Nyong-et-Sanaga
	%	%
Illettrés	10	75
Lettrés en langue locale	9	7
Lettrés en français	60	17
Titulaires du C.E.P.	10	6 (1)
Titulaires de diplômes supérieurs	2,4	0,3
Fiches inutilisables	8	

L'énorme influence des titulaires des diplômes supérieurs est évidente, et les illettrés sont pratiquement éliminés, bien qu'ils restent nombreux.

Ainsi cette élite nouvelle, qui se dégage des élections municipales, paraît constituée d'hommes à la fois traditionalistes et modernes. Les hommes qui la composent, hommes âgés, riches, tenants de l'ancienne polygamie, ont reçu une formation scolaire. Il ne faut pas s'y tromper, en effet, dans ce pays il n'y a pas entre fonctionnaires et chefs un véritable fossé.

Ainsi les conseils municipaux peuvent permettre à une élite de se dégager et de prendre des responsabilités.

2) Le Pahouin et l'avenir

Modelés par leur histoire, les Pahouins lui doivent leurs qualités et leurs défauts.

D'avoir été conquérants, ou plus précisément d'avoir pu s'installer sur des terres nouvelles, ils ont gardé un certain orgueil, une certaine confiance en eux-mêmes. Sans être brutalement xénophobes, ils gardent devant les étrangers une attitude amicale mais un tantinet méprisante, tant ils ont l'impression d'être supérieurs.

Ils ont eu la chance d'être évangélisés et scolarisés très tôt, du moins au Cameroun. Intelligents (les tests faits au Cameroun sur la population scolaire montrent que les Boulou viennent en tête, avec les Bamoun), ils ont fourni à l'administration et au commerce une fraction importante de ses cadres et, lorsqu'ils émigrent, ils ne fournissent pas une main-d'œuvre non spécialisée mais du personnel qualifié, souvent des employés. C'est dire leur influence.

Enfin, grâce au cacao, ils ont acquis une certaine richesse et vivent dans un certain confort. C'est dire leur rôle essentiel dans la vie économique. C'est dire aussi leur influence sur les finances locales. Au Cameroun comme au Gabon, le pays pahouin est une région riche dont les exportations et les importations alimentent une fraction importante des budgets. Les Pahouins jouent donc un rôle essentiel dans la vie des territoires et peuvent obtenir pour leur pays un équipement privilégié. Routes, écoles, dispensaires sont déjà nombreux.

---

(1) La statistique régionale indique « primaire complet » et non pas « C.E.P. ». La nuance peut être grande. Une étude de la population urbaine d'Ebolowa donne un taux inférieur : 6,4 % de certifiés.

Mais leur défaut traditionnel d'organisation les gêne dans certains métiers. Ils méprisent le commerce et y réussissent médiocrement parce que leur anarchie naturelle ne les prédispose pas à saisir l'intérêt de l'association, de l'organisation du marché. L'absence de noyaux urbains est plus gênante encore, la ville est une nouveauté où les immigrés sont nombreux et ont pu se créer des situations solides puisque rien n'existait avant eux.

Il est vrai que leur défaut de structure ancienne les laisse libres d'adopter sans gêne et sans remords les structures modernes. Pour eux, la démocratie n'est pas comme pour une société féodale, un germe de révolution. Elle va dans leur sens. On peut donc espérer que ce système pourra permettre chez eux la naissance de nouvelles élites.

J. B.

[p. 136 is blank]

BIBLIOGRAPHIE ANALYTIQUE SOMMAIRE

Outre les ouvrages signalés ci-dessous, se reporter, entre autres, aux périodiques suivants :

Africa.
African Abstracts.
Anthropos.
Archivos del Instituto de Estudios Africanos (A.I.E.A.).
Bulletin de l'I.F.A.N., série « Populations » *(B.I.F.A.N.P.).*
Bulletin de la Société d'Études camerounaises, actuellement section Cameroun de l'I.F.A.N. *(B.S.E.C.).*
Bulletin de la Société de Recherches congolaises (B.S.R.C.).
Bulletin de l'Institut d'Études centrafricaines (B.I.E.C.).
Journal de la Société des Africanistes (J.S.A.).
Journal de la Société des Missions évangéliques de Paris.

Et à la presse locale, entre autres :

Radio-Presse du Cameroun : a publié des contes et, en 1949-50, une tribune libre sur les questions matrimoniales.
Cameroun catholique (Le).
Guinea española (La).
Journal des villages de Nyong-et-Sanaga.
Journaux officiels du Cameroun, du Gabon et de l'A.E.F., *Noticias oficiales*, espagnoles.
Mefoé.
Nleb Bekristen.

Pour le Cameroun, les *Rapports annuels* à la S.D.N. puis à l'O.N.U., contiennent de nombreux renseignements, en particulier sur l'évolution sociale, politique et économique ; voir aussi les publications de l'O.M.S.

Beaucoup des ouvrages cités contiennent des bibliographies, partiellement reprises ci-après : voir notamment Trilles (n° 166), Dugast (n° 133), Balandier (n° 175), Baumann et Westermann (n° 5), Leroi-Gourhan et Poirier (n° 25), *Encyclopédie de l'Union française* (n^os^ 37 et 38).

Les archives administratives, tant dans les postes que dans les bureaux politiques des chefs-lieux, constituent une source très riche, partiellement exploitée au Gabon par Balandier, au Cameroun par Binet, Mme Dugast et la sœur Marie-André du Sacré-Cœur. En outre, J.-P. Nicolas a pu microfilmer pour l'I.F.A.N. certains documents conservés à Yaoundé.

I. — Bibliographie

1. *Bibliographie ethnographique du Congo belge et des régions avoisinantes*, Musée royal du Congo belge, Tervueren, Belgique (dernier volume, 1953, paru en 1956).
2. Bruel (G.), *Bibliographie de l'A.E.F.*, Paris, Larose, 1914, 326 p.
3. Sanner (P.), *Bibliographie ethnographique de l'A.E.F.*, Paris, 1949.

II. — Géographie, explorations ouvrages généraux sur l'Afrique

4. Bagueña Corella (L.), *Manuales del Africa española : I. Guinea*, Madrid, C.S.I.C., 1950, 176 p., ill., cartes.
5. Baumann (H.) et Westermann (D.), *Les peuples et civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1948, 605 p., ill.

Pour Baumann, les « *Fan* » sont un peuple d'origine soudanaise, venu de la Haute Sangha et fondu avec les habitants Bantu de la région envahie. Linguistiquement bantu. Culturellement rangés dans cercle « Congolais du Nord ».

6. Bonifacii (O.), *Géographie du Cameroun*, Yaoundé, Imprimerie du Gouvernement, s. d., 80 p.
7. Bouchaud (J.), *Histoire et géographie du Cameroun sous mandat français*, Douala, Mission catholique, 1944.
8. Briault (M.), *Dans la forêt du Gabon, études et scènes africaines*, Paris, B. Grasset, 1930.
9. Briault (M.), *Sous le zéro équatorial*, Paris, Bloud & Gay, 1926, 247 p.
10. Bruel (G.), *La France équatoriale africaine*, Paris, Larose, 1935, 545 p., ill.
11. Chavannes (Charles), *Les origines de l'A.E.F. Avec Brazza, souvenirs de la mission de l'Ouest africain (mars 1883-janvier 1886)*, Paris, Plon, 1935, 380 p., ill., cartes.
12. Chazelas (V.), *Les territoires africains sous mandat de la France*, Paris, Société d'Éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1931, 240 p.
13. Compiègne (marquis de), *L'Afrique équatoriale : I. Gabonais, Pahouins, Gallois ; II. Okanda, Bangouens, Osyeba*, Paris, Plon, 1875, 2 vol. de 360 p., ill.

M. de Compiègne ironise sur « Duchaillu » dont la particule lui fait soupçonner la sincérité. Il a tort.

14. Cureau (Ad.), *Les sociétés primitives de l'Afrique équatoriale*, Paris, A. Colin, 1912, 420 p., ill.
15. Delafosse (M.), *Les civilisations négro-africaines*, Paris, Stock, 1925, 142 p.
16. Delafosse (M.), *Les noirs de l'Afrique*, Paris, Payot & Cie, 1922, 160 p.
17. Du Chaillu (P.), *Explorations and adventures in equatorial Africa*, Londres, J. Murray, 1861.

A côté d'exagérations, parfois proches de la galéjade, contient des observations très précises et très précieuses sur l'invasion fañ.

18. Froelich (J. C.), *Cameroun-Togo*, Paris, Berger-Levrault, 1956, 217 p., ill.
19. Froelich (J. C.), *Carte des populations de l'Afrique noire (A.O.F. et A.E.F.)*, Paris, Documentation française, 1955, 1 carte avec catalogue de 113 p.
20. Haug (Ernest), Notice géographique et ethnographique sur le Bas Ogooué, *Annales de Géographie*, mars 1903, 12 p., carte.
21. Horn (A.), *Trader Horn. La Côte-d'Ivoire* (sic) *aux temps héroïques*, Paris, Stock, 1932, 303 p.

Le vieux M. Horn était un menteur beaucoup plus audacieux que Du Chaillu ; ses souvenirs restent cependant intéressants parce que ce sont, justement, ceux d'un « trader ».

22. Kingsley (M. H.), *Travels in West Africa*, Londres, McMillan & Co., 1897, 541 p.
23. Kingsley (M. H.), *West african studies*, Londres, 1901 (2e éd.).
24. Lembezat (B.), *Le Cameroun*, Paris, Éditions coloniales et maritimes, 1954, 208 p., ill., cartes.
25. Leroi-Gourhan (A.) et Poirier (J.), *Ethnologie de l'Union française*, Paris, P.U.F., 1953.

Font venir les Fang du Bahr-el-Ghazal (d'après Bowdich, Gautier et Vallois).

26. Maistre (Casimir), *A travers l'Afrique centrale. Du Congo au Niger (1892-1893)*, Paris, Hachette, 1895, 307 p., cartes.
27. Nassau, *My Ogowe*, New York, Neale Publishing Co., 1914.
28. Nicod (H.), *Sur les sentiers de l'Afrique équatoriale*, Paris, Société des Missions évangéliques, 1931.
29. Passarge (S.), Ostafrika und Kamerun, in Meyer (H.), *Das Deutsche Koloniale Reich*, Leipzig, Verlag des Bibliographischen Instituts, 1909, vol. I, pp. 419-610, ill.
30. Richard-Molard (J.), Groupements ethniques et civilisations nègres d'Afrique, *Cahiers d'Outre-Mer*, 1952, n° 17.

Brève et très bonne analyse de la réaction de « regroupement des ayong ».

31. Roche (J. B.), *Au pays des Pahouins, du rio Mouny au Cameroun*, Paris, Lavauzelle, 1904, 198 p., ill.
32. Schweinfurth (G.), *Im Herzen von Afrika*, Leipzig, 1878.

Rapprocherait les Fang des Zandé et Mangbetou.

33. Trézenem (Édouard), *L'A.E.F.*, Paris, Éditions maritimes et coloniales, 1955, 208 p., cartes.
34. Valdi (F.), *L'homme et la forêt : le Gabon*, Paris, Redier, 1931.
35. Wilbois (J.), *Le Cameroun*, Paris, Payot, 1934, 256 p.
36. Ziegle (H.), *L'Afrique équatoriale française*, Paris, Berger-Levrault, 1952, 199 p., ill.
37. X..., *Encyclopédie de l'Union française*, tome *A.E.F.*, Paris, Encyclopédie coloniale et maritime, 1950, 590 p., ill.
38. X..., *Encyclopédie de l'Union française*, tome *Cameroun-Togo*, Paris, Éditions de l'Union française, 1951, 574 p.

III. — Ouvrages d'ensemble

39. Allys, Monographie des Daom, *B.S.R.C.*, 1930, n° 11.
40. Avelot (R.), Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin de l'Ogooué et la région littorale adjacente, in *Bulletin de géographie historique et descriptive*, vol. XX, 1905, n° 3, pp. 357-412, ill.
41. Cottes (A.), *La mission Cottes au Sud-Cameroun (1905-1908)*, Paris, Leroux, 1911, 254 p., ill.

Quelques renseignements anthropologiques, photos.

42. Cottes (A.), Pahouins et Pygmées, *La géographie*, 1908, t. XVIII, pp. 64-72.
43. Curault (capitaine), Monographie du secteur de N'Djolé au Gabon, *Revue des troupes coloniales*, 1908, pp. 186-209.
44. Dark (Ph.), *Notes on the Eton of the southern French Cameroons*, Man, 56, n° 122, sept. 1956.

45. Faure (F.), *En plein pays pahouin*, Paris, Société des Missions évangéliques, 1921, 15 p., ill.

46. Grébert (F.), *Au Gabon*, Paris, Société des Missions évangéliques, 1948 (3e éd.), 237 p., ill.

Concerne surtout les Fang de l'Ogooué ; bons dessins.

47. Guinea López (E.), *En el país de los Pamues*, Madrid, C.S.I.C., 160 p., ill.

48. Largeau (V.), *Encyclopédie pahouine*, Paris, E. Leroux, 1911, 700 p.

En dépit des critiques du P. Trilles qui reproche à Largeau d'ignorer le fañ et d'avoir un boy non initié, *L'Encyclopédie* est encore une mine de renseignements précieux, parfois plus exacts que ceux du R.P.

49. Labrousse, Notes sur les Pahouins, Paris, *Bulletin de l'Agence générale des Colonies*, février 1925, pp. 167-178.

50. Maignan (lieutenant), Études sur le pays Pahouin (1912), *Revue des troupes coloniales*, 1912, pp. 547-562 et 697-715.

51. Pedrals (D. P. de), L'origine des Fang, *Tropiques*, 1952, 50 vol., nº 348.

Version de l'histoire traditionnelle recueillie auprès de notables du Sud Cameroun — dont certains ont été parmi nos propres informateurs. Difficilement utilisable en raison de la transcription fautive de certains noms.

52. Perrault (G.), Les Fang du pays Yaoundé, *Cahiers d'Outre-Mer*, 1949, nº 8.

53. Tessmann (G.), *Die Völker und Sprachen Kameruns*, Gotha, Petermann's geogr. Mitteilg., 1932, nºs 5-6 et 7-8.

54. Tessmann (G.) et Wasmuth (E.), *Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes*, Berlin, Hansa verlag für mod. Literatur, 1913, 2 vol., xxi + 275 et 402 p., ill.

La grande somme sur l'ensemble du groupe, y compris les « pahouinisés » voisins. Vaudrait la peine d'être traduit, même après un demi-siècle.

55. Trezenem (Édouard), Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen Ogooué, *J.S.A.*, 1936, t. VI.

Un des meilleurs travaux récents sur les Fang gabonais ; malheureusement, la transcription de certains mots les rend méconnaissables.

56. Trilles (H.), Au pays fan, *Bulletin de la Société de Géographie de Lille*, 1902.

57. Trilles (H.), Les Fan, où ils vont, d'où ils viennent, *Bulletin des Missions catholiques*, 1898.

58. Trilles (H.), Les Fang, croyances et religions, *Bulletin de la Société de Géographie de Lille*, 1907, XLVIII.

59. Trilles (H.), *Quinze ans au pays Fan*, Paris, Desclée, 1912.

60. Zenker (G.), Das Jaundeland, *Mittel. v. Forschungsr. Gel. Deutsche Schutzgeb.*, 1895, pp. 149-157.

61. X..., Les tribus du Gabon, *B.S.R.C.*, 1924, nº 3, pp. 55-101.

IV. — Linguistique

62. Alexandre (P.), *Manuel élémentaire de langue bulu*, Paris, Peyronnet, 1956, 237 p.

63. Baguena-Corella (L.), *Toponimia de la Guinea continental española*, Madrid, C.S.I.C., 500 p.

64. Bates (G. L.) et Johnson (S. F.), *Handbook of Bulu*, Elat, Halsey Memorial Press, 1926, 176 p.

65. Echegaray (L. G.), Bibliografía lingüística de los territorios españoles de Guinea, *A.I.E.A.*, 1958, VI, n° 27.

66. Echegaray (L. G.), Hacia la unificacion ortográfica de la lengua pamúe, *A.I.E.A.*, 1956, V, n° 19.

67. Echegaray (L. G.), Los sistemas de numeracion y los numerales en los pueblos de la Guinea española, *A.I.E.A.*, 1950, IV, n° 12.

68. Good (A. I.), *Bulu handbook supplement*, Elat, Halsey Memorial Press, 1934, 131 p.

Seul ouvrage à donner un glossaire des exclamatifs — descriptifs en *ss* qui jouent un rôle important dans la littérature orale.

69. Graffin (R.) et Pichon (F.), *Grammaire éwondo*, Paris, Procure des Pères du Saint-Esprit, s. d., 215 p.

70. Greenberg (J.), Étude sur la classification des langues africaines, *B.I.F.A.N.B.*, t. XVI, n^os^ 1-2, janvier-avril 1954, pp. 83-142; t. XVII, n^os^ 1-2, janvier-avril 1955, pp. 59-108; ill.

Aucune référence spécifique au groupe pahouin, qui semble entrer dans la famille nigéro-congolaise.

71. Guillemin (L.), Le tambour d'appel des Ewondo, *B.S.E.C.*, 1948, n^os^ 21-22, pp. 69-84.

Indispensable pour l'étude du *nkul*; contient plusieurs notations de *mindan* (indicatifs), paroles et musique.

72. Guthrie (Malcolm), *The classification of Bantu languages*, Londres, Oxford University Press, 1948.

Classe les langues pahouines dans la zone A, groupe 60 des parlers bantu. Les caractérise par l'absence de genre de taille (inexact : classe *di/a* pour les petits objets, *a/me* pour les ensembles et objets de grande taille), et l'absence de corrélation des genres avec une idée (inexact).

73. Haarpaintner, Grammatik der Jaunde sprache, *Anthropos*, IV, 1909, pp. 684-701, 919-930.

74. Heepe (M.), *Jaunde texte von K. Atangana und P. Messi*, Abhandl. des Hamburg Kol. Inst., Hamburg, 1919, XXIV, 325 p.

75. Heepe (M.) et Nekes (P. H.), *Jaunde Wörterbuch*, Hambourg, Abhandl. des Ham. Kol. Inst., XXII, 1926, 257 p.

76. Homburger (Lysias), Les langues bantou, in Meillet, *Les langues du monde*, Paris, E. Champion, 1924, pp. 541-589.

77. Homburger (Lysias), *Le langage et les langues*, Paris, Payot, 1951, 256 p.

Décrit l'avance en « saut de mouton » des Pahouins. Classe leurs langues dans une famille à part, proche mais différente de celle des parlers bantu côtiers du Nord-Congo.

78. Homburger (Lysias), *Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent*, Paris, Payot, 1941, 350 p.

Classe les langues pahouines dans un groupe intermédiaire entre les langues soudanaises et bantu.

79. Lejeune (R. P.), *Dictionnaire français-fang, précédé de quelques principes grammaticaux sur cette même langue*, Paris, Faivre & Teillard, 1892, 347 p.

Comme presque tous ceux de cette époque, suit de trop près la grammaire et la syntaxe française et latine.

80. Martrou (L.), La langue fan et ses dialectes, *J.S.A.*, 1936, vol. 6, n° 2.
81. Martrou (L.), *Lexique fân-français*, Paris, Procure générale, s. d.

Transcription « fân catholique », impossible à reproduire sur clavier universel ; ne donne pas les tons ; 3 500 mots environ.

82. Mathieu (Ch.), *Petit vocabulaire français-boulou*, Paris, Geuthner, 1931, 85 p.
83. Nekes (P. H.), *Lehrbuch der Jaunde Sprache*, Berlin, G. Reimer, 1911, 303 p.
84. Stoll (A.), *La tonétique des langues bantu et semi-bantu du Cameroun*, Paris, s. d., Mémorandum n° IV du Centre I.F.A.N., Cameroun, 1955, 172 p., 2 tabl.

Outre une nouvelle théorie des tons, intéressantes indications sur les rites *so* et *melan*, avec exposé du principe de double symétrie, qui serait à la base de la cosmogonie pahouine.

85. Tessmann (G.), Sprichwörter der Pangwe, *Anthropos*, 1913, VIII, pp. 402-426.
86. Trilles (H.), Au sujet de la langue des Fang et de ses lointaines origines, *Revue d'Anthropologie*, juin 1935, t. LIII.

Toujours l'Égypte...

87. Trilles (H.), *Exercices de lecture et d'écriture fân-français*, Libreville, Mission catholique, 1902.
88. Tronje von Hagen (G.), *Lehrbuch der Bulu Sprache*, Berlin, Radetzki, 1914, vii + 402 p.
89. Walker (A. R.), Les idiomes gabonais, similitudes et divergences, *B.I.E.C.*, 1955, n° 10, pp. 211-236.
90. X..., *English-Bulu vocabulary*, Elat, Halsey Memorial Press, s. d., 181 p.

V. — Économie, technologie, art

91. Balandier (G.), Problèmes politiques et économiques au niveau du village Fang, *B.I.E.C.*, 1950, n° 1, pp. 49-64.
92. Binet (J.), Budget familial du planteur de cacao, *Archives inédites du C.H.E.A.M.*, 1954.
93. Binet (J.), *Budgets familiaux des planteurs de cacao au Cameroun*, Paris, O.R.S.T.O.M., collection « L'Homme d'outre-mer », n° 3, 1956, 154 p., ill.

Enquête faite au Sud-Cameroun en 1955-1956. A comparer avec les travaux de Sautter et Balandier sur le Nord-Gabon.

94. Brunhes (J.), Exploitations de primitifs : type complexe de dévastation végétale et animale dans la forêt équatoriale : les Fang, in *La Géographie humaine*, édition abrégée, Paris, P.U.F., 1947, pp. 199-204.
95. Delarozière (R.) et Luc (G.), Une forme peu connue de l'expression artistique africaine : l'abbia, jeu de dé des populations forestières du Sud-Cameroun, *B.I.E.C.*, nos 49-50, sept.-déc. 1955.
96. Ferves (M.), Parmi les Fang de la forêt équatoriale : le jeu de l'abbia, *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, Paris, 1948, n° 3, pp. 26-41.
97. Grébert (F.), L'art musical chez les Fang du Gabon, Genève, *Archives suisses d'Anthropologie générale*, 1928, t. V, n° 1, pp. 75-86.
98. Grébert (F.), *Monographie ethnographique des tribus Fang, Bantous de la forêt du Gabon*, Genève, manuscrit, 36 pl., 719 dessins.

Cet ouvrage, malheureusement inédit, constitue la meilleure iconographie sur les Pahouins. Un seul des six exemplaires peut être consulté en France, à la Bibliothèque des Missions évangéliques.

99. Monod (Th.), *L'industrie des pêches au Cameroun*, Paris, S.E.G.M.C., 1928, 509 p., ill.
100. Panyella (A.), Notas de tipología cultural : la casa y el poblado « fang », *A.I.E.A.*, 1951, V, nº 16.
101. Pavá (J. E.), Algunos aspectos de la casa en la Guinea continental española, *A.I.E.A.*, 1950, IV, nº 15.
102. Sautter (G.), Le cacao dans l'économie rurale du Woleu-Ntem, *B.I.E.C.*, 1950, nº 1, pp. 7-24.
103. Sautter (G.), Les paysans noirs du Gabon septentrional. Essai sur le peuplement et l'habitat au Woleu-Ntem, *Cahiers d'Outre-Mer*, 1951, nº 14.
104. Tafay (R.), Casa menor y major in Guinea, *A.I.E.A.*, nº 24.
105. X... (O.R.S.T.O.M.), *L'habitat au Cameroun*, Paris, Éditions de l'U.F., 1952, 146 p., phot.
106. X..., *Resumenes estadisticos del censo general de población de Guinea al 31 de diciembre de 1950*, Madrid, C.S.I.C., 157 p.
107. X..., *Resumenes estadisticos de Guinea, 1945-1949, 1950-1951*, Madrid, C.S.I.C., 2 vol., 210 et 248 p., ill.

VI. — Organisation sociale, droit

108. Alcobé (S.) et Panyella (A.), Estudio cuantitativo de la exogamia de los Pamúes (fang) de la Guinea continental española, *A.I.E.A.*, nº 18, 1951.
109. Brauth, Le nsig-o'lo, ancienne coutume Bane, *Togo-Cameroun*, janvier 1930, pp. 213-222, ill.

    Ce *nsig-nlo*, grand juge, était peut-être un haut dignitaire du *ngil*.

110. Bertaut (M.), *Le droit coutumier des Boulou*, Paris, Domat-Montchrestien, 1935, 306 p.

    En dépit de son titre, concerne non seulement les Boulou mais encore leurs voisins du Nord, Ewondo compris ; description détaillée du cérémonial du *Sô* ; bonne étude des coutumes juridiques, mais aussi des genres de vie.

111. Binet (J.), Aspects actuels du mariage dans le Sud-Cameroun, Paris, *Recueil Penant*, 1952, 29 p.
112. Binet (J.), Droit foncier coutumier au Cameroun, *Le monde non chrétien*, 1951, nº 18.
113. Binet (J.), *Le mariage dans le Sud-Cameroun*, Archives inédites du C.H.E.A.M., 1952.
114. Binet (J.), *Problèmes fonciers africains : trois groupes d'intérêt s'affrontent*, Archives inédites du C.H.E.A.M., 1953.
115. Corella (L. B.), Algunas costumbres pamúes, *A.I.E.A.*, 1949, III, 11.
116. Delafosse (Maurice) et Poutrin (M.), *Enquête coloniale... sur l'organisation de la famille indigène*, etc., Paris, S.E.G.C.M., 1930.
117. Evita (L.), *Cuando los combes luchaban (novela de costumbres de la Guinea española)*, Madrid, C.S.I.C., 101 p., ill.
118. Grébert (F.), La famille pahouine en 1931, *Africa*, 1932, 2.
119. Koch (H.), Le petit bétail chez les Badjoué et Bikélé de Messaména, *B.S.E.C.*, 1946, 12-16.

    Donne des exemples précis de la « pahouinisation » progressive des tribus bordières (ici sous influence bulu).

120. Mba (L.), Essai de droit coutumier pahouin, *B.S.R.C.*, 1938, n° 25, 48 p.

Intéressant essai d'un des leaders politiques Fang du Gabon.

121. Martrou (L.), Le nomadisme des Fang, *Revue de géographie*, n. s., III, 1909, pp. 497-524.

122. Panyella (A.) et Sabater (J.), Esquema de la antroponimia Fang de la Guinea española desde el punto de vista etnologico, *A.I.E.A.*, 1955, VIII, n° 34.

La plus récente étude sur l'anthroponymie et les règles d'imposition du nom ; observations intéressantes sur la désignation des fractions et lignées par le nom d'un ancêtre féminin.

123. Sautter (G.), Le régime des terres et ses modifications récentes aux environs de Brazzaville et au Woleu-Ntem, *B.I.E.C.*, 1954, nos 7-8.

124. Zimmermann (Alfred), Das Gebiet der Ntum und Mwei, *Deutsches Kolonialblatt*, 1910, pp. 438-443.

125. Zoll'Owambe (Ch.), Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne, *B.S.E.C.*, 1947, nos 19-20, pp. 55-60.

Description du potlatch « bilaba », peut être entachée de confusions dans la traduction des points cardinaux.

126. X..., Tenue de palabre, *B.S.E.C.*, 1947, nos 19-20, pp. 161-168.

Extrait des archives de la subdivision d'Ambam ; opinions de notables ntum et mvaé sur les coutumes matrimoniales et leur évolution.

VII. — Anthropologie physique, démographie

127. Alcobé (S.), Los pamúes en el complejo racial del Africa negra, *A.I.E.A.*, 1950, IV, n° 13.

128. Bevogo (Dr), Le nouveau-né et la femme enceinte aux environs d'Ayos, *B.S.E.C.*, 1948, nos 21-22.

129. Cabezas (F.), *La persona pamue desde el punto de vista biotipologico*, Madrid, C.S.I.C., 112 p., ill.

130. Caperan (Dr), Notes sur l'état sanitaire des populations mfang du Woleu-Ntem (1924-1929), *B.S.R.C.*, XII, octobre 1930.

131. Chrisvol (J.), Un essai de fichier démographique au Cameroun, Paris, *Bulletin mensuel de statistiques outre-mer*, série « Études », n° 20, 1951, 39 p., et annexes.

132. Dugast (Idelette), Essai sur le peuplement du Cameroun, *B.S.E.C.*, 1948, nos 21-22, pp. 19-34.

133. Dugast (I.), Inventaire ethnique du Sud-Cameroun, 1949, *Mémoires de l'I.F.A.N.* (centre Cameroun), série « Populations », n° 1, 159 p., ill.

La plus récente synthèse sur le sujet. Il est regrettable que le même travail n'ait pu être fait pour le Gabon et la Guinée.

134. Ibarrola (R.), Aportación al estudio del nivel mental de los indígenas de Guinea, *A.I.E.A.*, 1951, V, n° 18.

135. Olivier (G.), etc., Documents anthropométriques pour servir à l'étude des principales populations du Sud-Cameroun, *B.S.E.C.*, 1946, 15-16, pp. 17-86, 1 carte.

136. Olivier (G.), Étude anthropologique comparée des principales tribus de la région de Yaoundé, *B.S.E.C.*, 1945, n° 10, pp. 55-76.

137. Olivier (G.) et Aujoulat (L. P.), L'obstétrique en pays yaoundé. Étude d'ethnologie médicale et d'anthropologie somatique, *B.S.E.C.*, 1945, n° 12, pp. 7-71.

138. Pedrals (D. P. de), Contribution à l'établissement d'un inventaire ethnique du Cameroun, *B.S.E.C.*, 1946, nos 15-16.
139. Pons (J.), Huellas dactilares en negros de la Guinea española, *A.I.E.A.*, 1951, V, nº 19.
140. Pons (J.), *Impresiones dermopapilares en indígenas de la Guinea española* : I. *Muestras dactilares* ; II. *Impresiones palmares*, Madrid, C.S.I.C., 1950-52, 2 vol., 68 et 87 p., ill.
141. Poutrin (M.), Esquisse ethnologique pour servir à l'étude des principales tribus des territoires du Cameroun sous mandat français, *B.S.E.C.*, 1943, nº 3.
142. Poutrin (M.), *Esquisse ethnologique des principales populations de l'A.E.F.*, Paris, Masson, 1914, 129 p., ill.
143. Poutrin (M.), Notes anthropologiques sur les nègres africains du Congo français, *Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, t. I, série VI, 1910.
144. Sautter (G.), L'utilisation des documents administratifs pour l'étude numérique de la population au Moyen-Congo et au Gabon, *B.I.E.C.*, 1954, nos 7-8, pp. 33-53.
145. Thiery (Y.) et Delamarche (R.), *Densité de population au Gabon*, Paris, 1944, Mémoires inédits de l'E.N.F.O.M.
146. X... (Poutrin, etc.), Esquisse ethnologique pour servir à l'étude des principales tribus du Cameroun sous mandat français..., *B.S.E.C.*, 1943, nº 3, pp. 9-64.

VIII. — Religion, magie, traditions

147. Allégret (E.), Les idées religieuses des Fang, *Revue d'histoire des Religions*, vol. 50, 1904, pp. 214-233.

Note intéressante sur le « sentiment d'abandon » religieux qu'auraient éprouvé les Fang surtout après la rencontre des Européens.

148. Alvarez (H. H.), *Leyendas y mitos de Guinea*, Madrid, C.S.I.C., 277 p., ill.
149. Atangana (Ch.), Aken So (le rite So) chez les Yaoundé-Bane, *Anthropos*, XXXVII-XL, 1942-1945, pp. 149-157.
150. Courbarie (P.), Notes sommaires sur les pratiques divinatoires des populations de la circonscription de Yaoundé, *J.S.A.*, VI, 1936.
151. Garnier (C.) et Fralon (N.), *Le fétichisme en Afrique noire*, Paris, Payot, 1951.

Quelques notes sur les rites des Pahouins du Cameroun.

152. Guillemin (R. P.), Le rite « dayo », *B.S.E.C.*, 1948, nos 23-24, p. 71.

Excellente description d'un rite de purification dans les tribus du Nord. Indications intéressantes sur les pratiques divinatoires.

153. Jemba Medu, *Nnanga Kôn*, Elat, Halsey Memorial Press, s. d.

Ce roman, malheureusement épuisé, est une mine de renseignements ethnologiques et linguistiques. Rédigé dans une langue plutôt archaïque et savante, il est assez difficile à lire aujourd'hui. Il faut souhaiter qu'un jeune Boulou en donne la traduction.

154. Lamblin, Contes fans, *B.S.R.C.*, 1935, nº 7.
155. Lavignotte (H.), *L'évur, croyance des Pahouins du Gabon*, Paris, Société des Missions évangéliques, 1936, 118 p.

Note très complète sur la sorcellerie ogbwel et les moyens de protection contre elle.

156. Leroux (L. G.), Étude sur le ngil, confrérie fan, *B.S.R.C.*, 1925, n° 6.

L'auteur, tout en ayant bien compris la fonction judiciaire et guerrière du ngil, conclut à sa suppression, dans l'intérêt de l'ordre public.

157. Maignan (lieutenant), Notes sur le fétichisme pahouin, *B.S.R.C.*, 1925, n° 6.

158. Martrou (L.), L'âme fang après la mort, *Anthropos*, VI, 1911.

A comparer avec les traditions recueillies par Largeau ; Martrou connaissait mieux le pays et la langue, mais, comme Trilles, il semble parfois avoir interprété sous l'influence de ses préoccupations sacerdotales.

159. Martrou (L.), Les éki des Fang, Münster, *Anthropos*, I, 1906.

Bonne étude sur les interdits, mais qui est loin d'épuiser le sujet.

160. Moreno Moreno (J. A.), Formas de antropofagia en los territorios españoles del Golfo de Guinea, *A.I.E.A.*, 1951, V, n° 17.

161. Nassau, *Fetichism in West Africa*, New York, Young Peoples' Missionary Mvt., 1904.

Peu de renseignements intéressant les Fang. L'auteur connaissait surtout les populations côtières.

162. Tessmann (G.), Rätsel der Pangwe, *Anthropos*, 1915-16, X-XI, pp. 671-725.

163. Tessmann (G.), Religions formen der Pangwe, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1909, XLI.

164. Tessmann (G.), Ueber das Verhältniss der *Fangneger* zur umgebenden Tierwelt, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1907, XXXIX.

165. Trilles (H.), Proverbes, légendes et contes fang, Neufchâtel, *Bulletin de la Société neufchâteloise de géographie*, t. XVI, 1905, 247 p.

Transcriptions phonétiques et traductions « écartant le graveleux » *(sic)*. Malgré cette castration reste le recueil le plus complet.

166. Trilles (H.), *Le totémisme chez les Fân*, Münster i. w., Bibliothèque Anthropos, 1912, 653 p.

C'est le *magnum opus* du P. Trilles. Comme dans tous les ouvrages de cet auteur, on y trouve à côté d'observations fines et exactes, des conclusions parfois hasardeuses et des lacunes inattendues, provenant peut-être d'une certaine déformation professionnelle. En dépit de quoi, le P. Trilles reste la grande autorité sur les Fang.

167. *X...*, Le bouiti, *B.S.R.C.*, 1924, n° 3.

IX. — *Sociologie, évolution*

168. Alexandre (P.), *Le mouvement Fang ou regroupement pahouin*, Archives inédites du C.H.E.A.M., 1955.

169. Alvarez (H. R.), Enseñanza en la Guinea, española, *A.I.E.A.*, n° 22 (1951).

170. Alvarez (H. R.), *Historia de la acción cultural en Guinea española*, Madrid, C.S.I.C., s. d., 556 p., ill.

171. Aubame (J.), *Renaissance gabonaise*, Brazzaville, 1947.

Programme de regroupement clanique des villages fait préconisé par le député du 2e collège.

172. Balandier (G.), Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon, *Cahiers internationaux de Sociologie*, IX, 1950.

173. Balandier (G.), Les Fan, conquérants en disponibilité, *Tropiques*, décembre 1949, pp. 23-26.

174. Balandier (G.), *Rapport préliminaire de la mission d'information scientifique en pays fan*, inédit (ronéotypé), Archives de l'A.E.F., 1948.

175. Balandier (G.), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, P.U.F., 1955, 510 p.

La première partie de cet ouvrage, consacrée aux Fang du Gabon, apporte une explication neuve du malaise social qui les frappe et des tentatives de re-structuration sociale fondées sur le regroupement tribal et les cultes syncrétistes. C'est le meilleur livre sur les Fang depuis Trilles, Largeau et Tessmann.

176. Balandier (G.), *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, 293 p., ill.

Complète en partie le précédent.

177. Balandier (G.) et Pauvert (J. C.), Les villages gabonais, Brazzaville, *Mémoires de l'Institut d'Études centrafricaines*, 1952, 86 p., ill.

178. Binet (J.), Condition de la femme dans le Sud-Cameroun, *Cahiers internationaux de sociologie*, 1956, XX.

179. Bonelli (J. M.), Diferencia del concepto económico en la colonizacion de Fernando Poo y Guinea continental, *A.I.E.A.*, 1949, VII, 7.

180. Céline (L. F.), *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Denoël, 1932.

A rapprocher de 187 et 195.

181. Evouna (V. R.), Le Woleu-Ntem veut se regrouper, *Bulletin d'information de l'A.E.F.*, n° 62, mai-juin 1950.

182. Eza Boto, *Ville cruelle*, Paris, Éditions africaines, s. d., 219 p.

Bonne étude sur la jeunesse contemporaine, l'attrait et la crainte des villes et le conflit des générations.

183. Faure (F.), *Le diable dans la brousse*, Paris, « Je sers », 1953, 155 p., Société des Missions évangéliques.

Ces contes édifiants contiennent d'assez nombreuses observations exactes sur l'organisation sociale et familiale des Fang gabonais.

184. Iglesias de La Riva (A.), *Politica indigena en Guinea*, Madrid, C.S.I.C., 366 p.

185. Lancrey-Laval (L.) et Pauvert (J. C.), Problèmes socio-économiques dans le « pays du cacao » (Cameroun-Gabon), *Information*, 3, janv. 1955.

186. Lopez-Moris (C.), Aspectos de la lucha sanitaria en Guinea, *A.I.E.A.*, 1949, III, n° 9.

187. Marie-André du Sacré-Cœur (sœur), *La condition humaine en Afrique noire*, Paris, Grasset, 1953, 260 p., ill.

Notes sur le mariage au Sud-Cameroun, parfois forcées.

188. Marie-André du Sacré-Cœur (sœur), *Évolution juridique et sociale de la famille africaine*, Archives inédites du C.H.E.A.M., 1951.

189. Marie-André du Sacré-Cœur (sœur), La loi d'airain du mariage dotal au Cameroun français, revue *Études*, octobre 1950.

190. Matilla (V.), Pasado, presente y porvenir de la sanidad en Guinea, *A.I.E.A.*, 1949, III, n° 11.

191. Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, R. Laffont, 1956, 370 p.

Roman sur les résultats de l'action des Missions catholiques. Souvent injuste mais indispensable à la compréhension de l'évolution contemporaine la plus récente.

192. Oyono (F.), *Une vie de boy*, Paris, Julliard, 1956, 183 p.

193. Oyono (F.), *Le vieux nègre et la médaille*, Paris, Julliard, 1957, 209 p.

M. Oyono est dans la tradition des joueurs de *mvet*, conteurs satiriques toujours cruels, souvent injustes.

194. Rolland (Pierre), *Le mouvement fang au Moyen-Congo*, Archives inédites du C.H.E.A.M., 1955.

195. Schweitzer (A.), *A l'orée de la forêt vierge*, Paris, Payot, 1929, 231 p.

Notations intéressantes, mais assez sommaires, sur la désorganisation sociale des Pahouins de l'Ogooué et leurs réactions au choc d'acculturation.

196. X..., *Ekomi, histoire d'un petit Pahouin racontée par lui-même aux enfants d'Europe*, Paris, S.M.E., 1921.

Édifiant.

INDEX DES NOMS CITÉS

Allegret : 63, 89, 98, 107.
Allys : 63.
André : 9, 16.
Aubame : 41, 129.

Balandier : 12, 31, 33, 36, 37, 41, 61, 66, 67, 89, 129.
Bates : viii, 21, 22, 23, 24, 61.
Baudre (de) : 120.
Baumann : 8.
Bearth : 63.
Bertaut : 16, 24, 48, 51, 60, 63, 97.
Binet : 32, 39, 75, 81, 122.
Botti : 58.
Bourdier : 62.
Brazza : 14.

Cambon : 27.
Chabeuf : 120.
Christol : 9, 62.
Compiègne (de) : 13, 14, 27, 88.
Cournarie : 45.

Delafosse : 26.
Dominik : 58.
Du Chaillu : 13, 14, 88.
Dugast : 4, 7, 84.

Éboué : 67.
Eza Boto : 49, 90, 101, 126.

Gascón : 120.
Gaulle (de) : 67, 93.
Good : viii, 15, 21, 110.
Granier : 62.
Grebert : 17, 88, 107.
Greenberg : 26.
Guilbot : 33, 38.
Guillemin : 64.
Guthrie : 19, 20, 25.

Hagen (von) : 15.
Homburger : 26.
Horn : 14, 88.

Jamot : 8.
Jemba Medu : 126.
Johnson : 24, 112.

Kingsley : 37.
Koch : 18.

Langle (de) : 14, 88.
Largeau : 4, 5, 13, 14, 15, 17, 33, 47, 56, 58, 60, 63, 67, 88, 89, 96, 101, 105, 107, 108, 124.
Lavignotte : 117.
Lecoq : 124.
Leroux : 63.

Marche : 13.
Martrou : 4, 63, 107, 121.
Masseyeff : 27.
Mba : 58.
Meinhof : 25.
Monewoso : 42, 89, 124.
Mongo Beyi : 126.

Nekes : 6, 19.

Oyono : 126.

Pascalet : 15, 93.
Pauvert : 31, 36, 129.

Sautter : 9, 32, 38, 73.
Schnee : 5.
Schweinfurth : 13.
Soret : 38.

Soupault : 80.
Stoerkel : 89.
Stoll : 13, 24, 25, 63, 97, 98, 100, 115.

Tesmann : 4, 13.
Trezenem : 107, 114.
Trilles : 4, 5, 13, 16, 17, 26, 42, 44, 46, 56, 64, 66, 67, 88, 89, 93, 95, 97, 101, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 115, 117, 119, 120, 125.

Walker : 21, 26.
Weber : 120.
Westermann : 26.

Ziegle : 9.
Zoll'Owambe : 47, 60.

[p.151]

TABLE DES MATIÈRES

Pages

- Avant-propos V
- Transcription phonétique VIII
- Chapitre Premier. — **Situation géographique et climatique** 1
- Chapitre II. — **Situation ethnique et historique** 4
  - 1) Nomenclature 4
  - 2) Groupes divers et répartition territoriale 5
    - A) Les envahisseurs ou Pahouins proprement dits 5
    - B) Les tribus assimilées ou pahouinisées 6
  - 3) Populations voisines 7
  - 4) Aperçu démographique 8
  - 5) Histoire et origine traditionnelles 13
- Chapitre III. — **La langue** 18
  - 1) Diffusion 18
  - 2) Dialectes 19
  - 3) Caractéristiques de la langue 21
  - 4) Classification 25
- Chapitre IV. — **Vie économique (J. Binet)** 27
  - 1) Alimentation 27
  - 2) Agriculture 28
  - 3) Commerce 33
  - 4) Les villes 36
- Chapitre V. — **Organisation sociale** 40
  - 1) Formes d'établissement, habitat 40
  - 2) Groupements et parenté 43
    - *a)* La tribu 44
    - *b)* Le clan 45
    - *c)* La famille-étendue ou famille-villageoise 48
    - *d)* Famille restreinte ou foyer, parenté 49
    - *e)* Mariage, filiation 51
  - 3) Classes d'âge 56
  - 4) Esclavage, castes, classes, chefferies 58
  - 5) Associations 62
  - 6) Droit et propriété 69
    - *a)* Sources 69
    - *b)* Pouvoir judiciaire 70
    - *c)* Peines 71
    - *d)* Délinquance (J. Binet) 72
    - *e)* Droit foncier (J. Binet) 73
    - *f)* Propriété mobilière 76
    - *g)* Successions, tutelle 76
    - *h)* Contrats et quasi-contrats divers 78
  - 7) Situation des femmes (J. Binet) 81

Pages

CHAPITRE VI. — **Principaux éléments de la culture** 84
1) **Caractéristiques physiques, mentalité** 84
  a) **Données anthropologiques** 84
  b) **Vêtements, parures, marques corporelles** 85
  c) **Caractéristiques psychologiques** 88
2) **Cycle de la vie d'un individu** 90
  a) **Conception, gestation, naissance** 90
  b) **Enfance** 92
  c) **Adolescence** 95
  d) **Passage à l'âge adulte** 97
  e) **Vieillesse** 100
  f) **La mort et l'au-delà** 101
3) **Religion et magie** 106
  a) **Conception de Dieu, création** 107
  b) **Culte des ancêtres, totem, esprits** 110
  c) **Eléments de cosmogonie** 114
  d) **Sorcellerie, possession** 116
  e) **Magie licite, divination, médecine** 119
  f) **Interdits** 121
  g) **Evolution actuelle de la sorcellerie et de la magie** 123
4) **Arts et littérature** 124

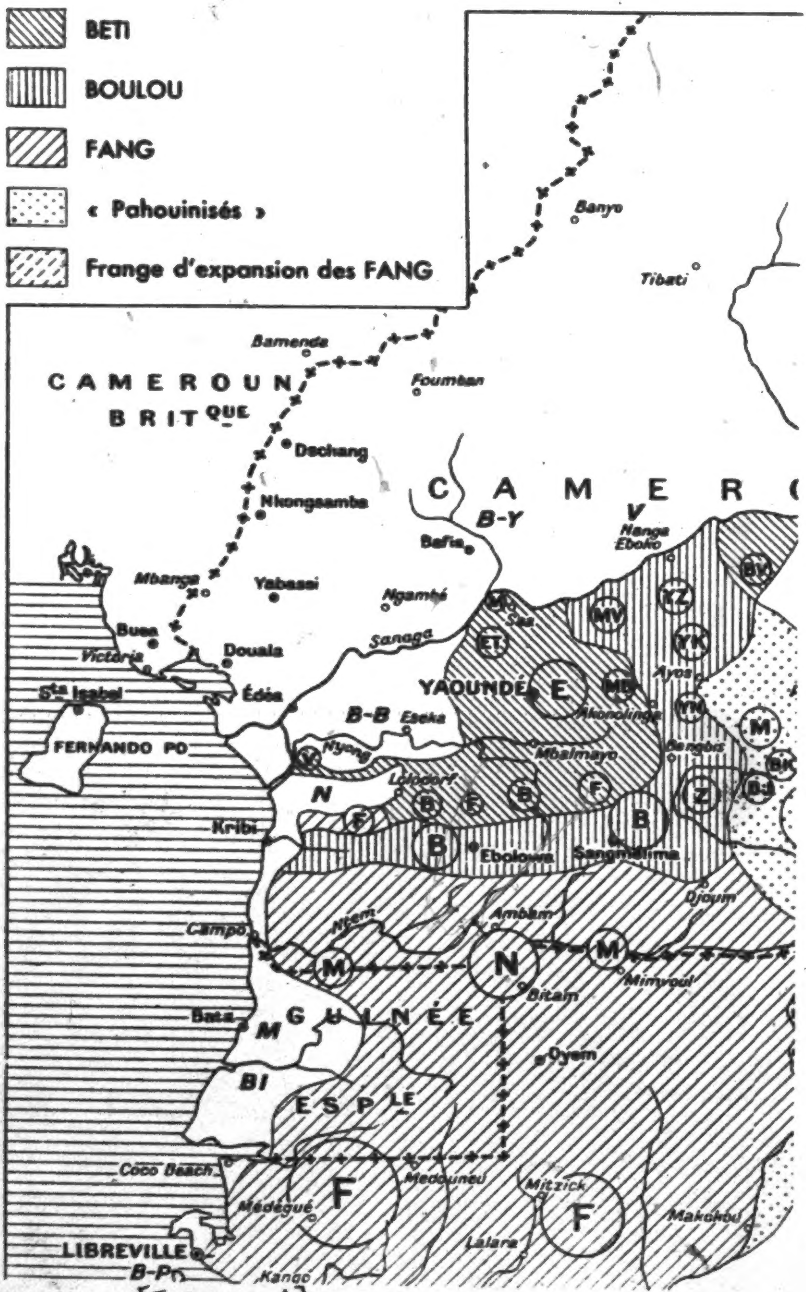
CHAPITRE VII. — **L'évolution** (J. BINET) 128
1) **Organes de gouvernement local** 128
2) **Le Pahouin et l'avenir** 134

BIBLIOGRAPHIE ANALYTIQUE SOMMAIRE 137
Périodiques 137
  I. — **Bibliographie** 137
  II. — **Géographie, exploration, ouvrages généraux sur l'Afrique** 138
  III. — **Ouvrages d'ensemble** 139
  IV. — **Linguistique** 140
  V. — **Economie, technologie, art** 142
  VI. — **Organisation sociale, droit** 143
  VII. — **Anthropologie physique, démographie** 144
  VIII. — **Religion, magie, traditions** 145
  IX. — **Sociologie, évolution** 146

INDEX DES NOMS CITÉS 149

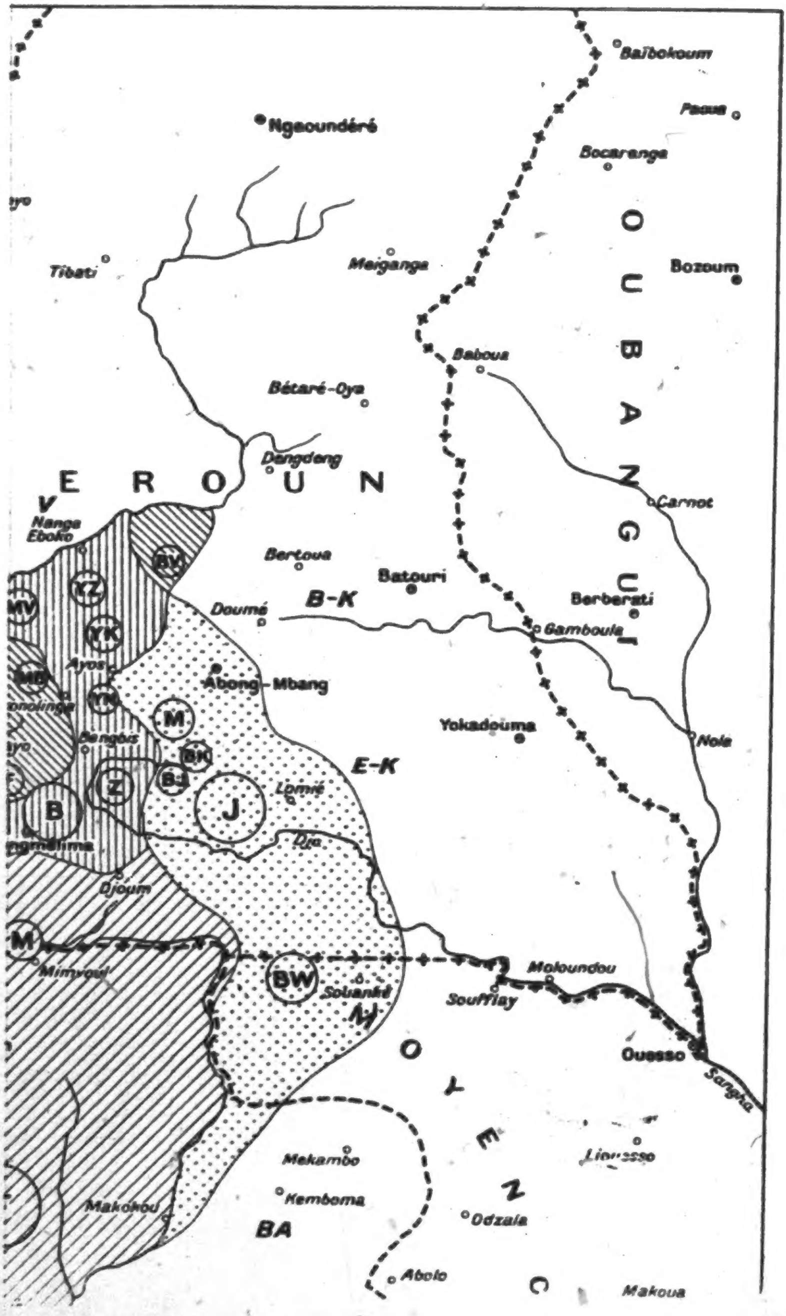
1958. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 24 893 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 15 211

LE GROUPE PAH

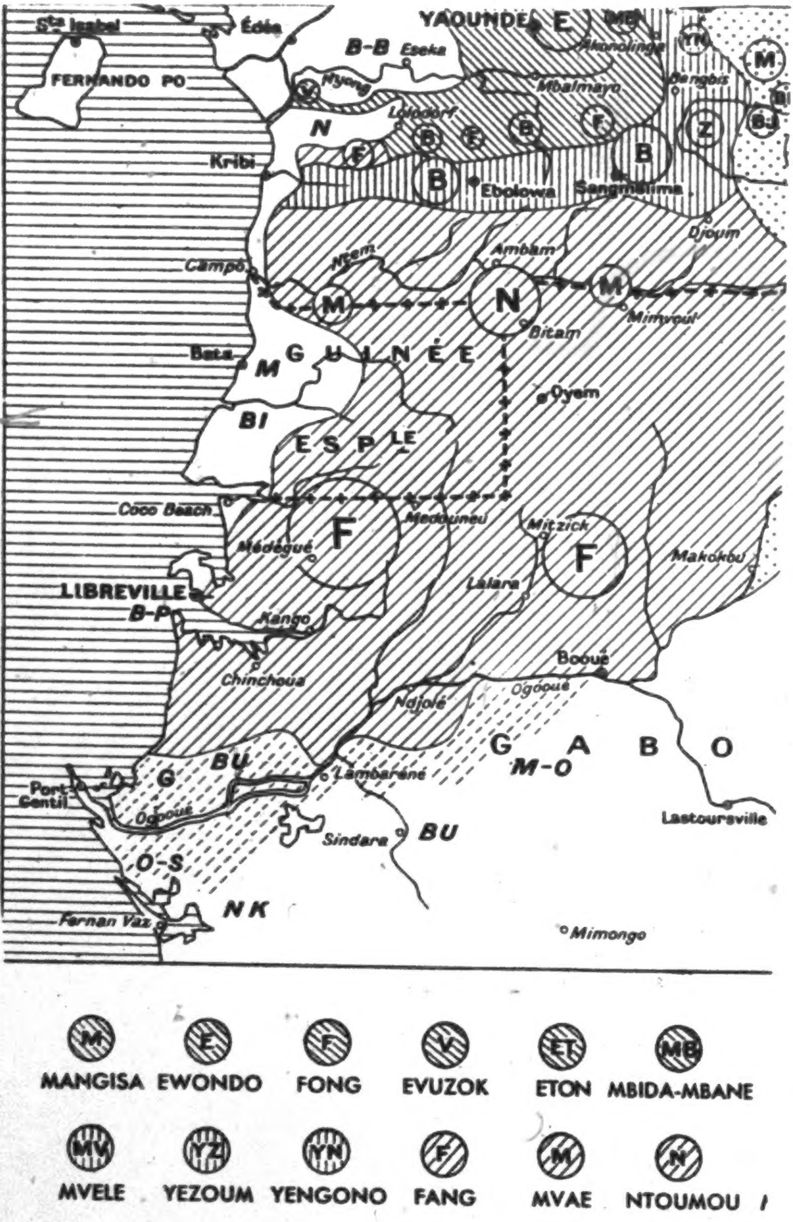

BETI
BOULOU
FANG
« Pahouinisés »
Frange d'expansion des FANG
Banyo
Tibati
Bamenda
Foumban
CAMEROUN
BRITQUE
Dschang
Nkongsamba
CAMER
B-Y
V
Nanga Eboko
Bafia
Mbanga
Yabassi
Ngambé
Sanaga
Buea
Victoria
Douala
Sta Isabel
Édéa
FERNANDO PO
M
Saa
ET
MV
KZ
BV
YK
Ayos
YAOUNDÉ
E
MB
Akonolinga
YN
M
B-B
Eseka
Nyong
V
Mbalmayo
Bengbis
BK
BJ
N
Lolodorf
B
F
B
F
B
Z
Kribi
F
B
Ebolowa
Sangmélima
Djoum
Ambam
Ntem
Campo
M
N
M
Bitam
Mimvoul
Bata
M
GUINÉE
BI
ESPLE
Oyem
Coco Beach
Médouneu
Mitzick
F
Médégué
F
Makokou
Lalara
LIBREVILLE
B-Pn
Kango

[End map-A]

OUPE PAHOUIN


Baïbokoum
Paoua
Ngaoundéré
Bocaranga
yo
Tibati
Meiganga
Bozoum
O U B A N G U I
Baboua
Bétaré-Oya
Dengdeng
E R O U N
Carnot
V
Nanga Eboko
BV
YZ
MV
YK
Bertoua
Batouri
B-K
Doumé
Berberati
Gamboula
Ayos
MB
YK
onolinge
Abong-Mbang
M
Yokadouma
yo
Bengbis
BK
Nola
E-K
Z
BJ
B
J
Lomié
ngmélima
Dja
Djoum
M
Mimvoul
BW
Moloundou
Souanké
Souffiay
M O Y E N C
Ouesso
Sangha
Mekambo
Liouesso
Kemboma
Makokou
BA
Odzala
Abolo
Makoua

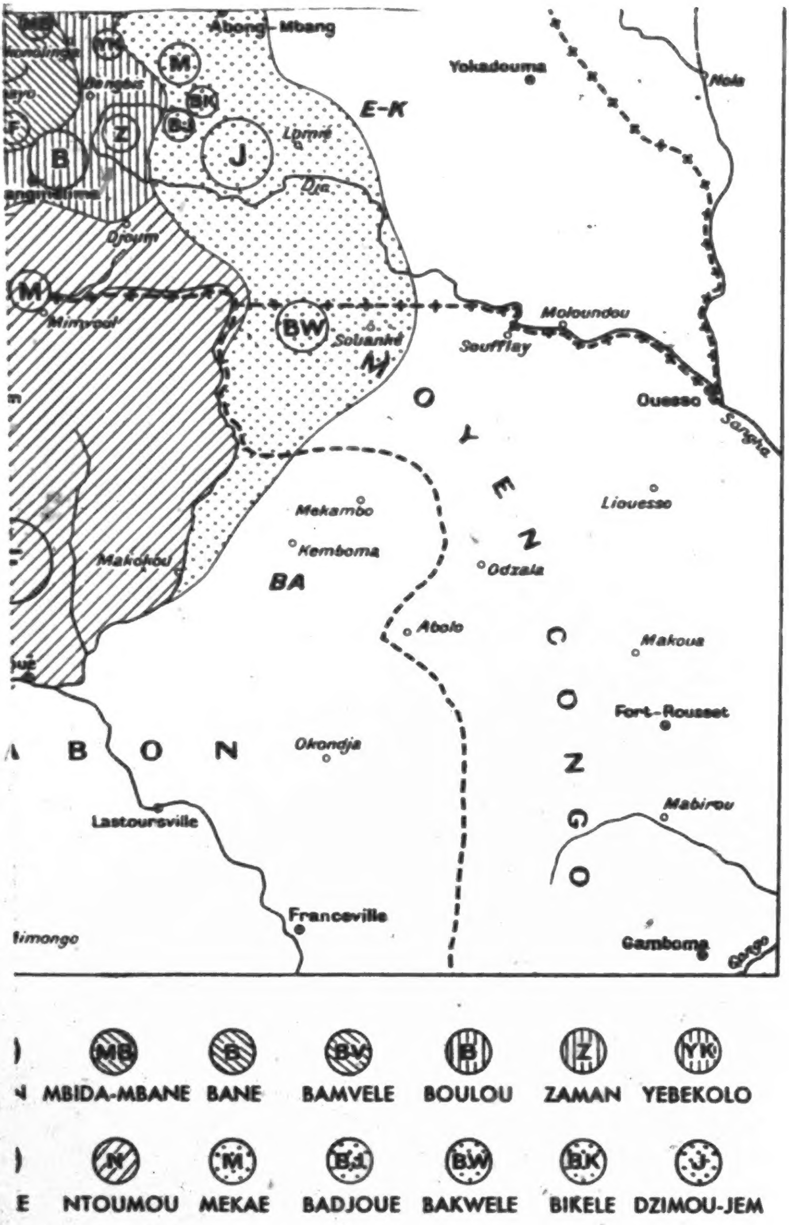
[End map B]


Sta Isabel
FERNANDO PO
Édéa
B-B
Eseka
YAOUNDE
E
MB
Akonolinga
YN
M
Mbalmayo
Bengbis
V
Nyong
Lolodorf
N
F
B
F
B
F
Z
BJ
B
Kribi
B
Ebolowa
Sangmélima
Djoum
Ntem
Ambam
Campo
M
N
M
Mimvoul
Bitam
Bata
M
GUINÉE
Oyem
BI
ESP LE
Coco Beach
F
Médouneu
Mitzick
F
Médégué
Makokou
Lalara
LIBREVILLE
B-P
Kango
Booué
Chinchoua
Ogooué
Ndjolé
GABON
M-O
BU
G
Lambaréné
Port Gentil
Ogooué
Sindara
BU
O-S
NK
Fernan Vaz
Mimongo
Lastoursville
M
MANGISA
E
EWONDO
F
FONG
V
EVUZOK
ET
ETON
MB
MBIDA-MBANE
MV
MVELE
YZ
YEZOUM
YN
YENGONO
F
FANG
M
MVAE
N
NTOUMOU

PEUPLES VOISINS :

B-B : Bassa-Bakoko ; *B-Y* : Bafia-Yambasa ; *V* : Babouté (Vutéré) ; *B-K*
M-O : Mitshogo-Okandé ; *BU* : Bapounou ; *NK* : Nkomi ; *B-P* : Benga-Pongw

[End map-C]


Abong-Mbang
Yokadouma
Nola
E-K
Lomié
Dja
Djoum
Mimvoul
Moloundou
Souanké
Souffley
Ouesso
Sangha
M O Y E N C O N G O
Mekambo
Kemboma
BA
Odzala
Liouesso
Abolo
Makoua
Fort-Rousset
Makokou
A B O N
Okondja
Mabirou
Lastoursville
Franceville
Mimongo
Gamboma
Congo
M
YK
BK
BJ
J
Z
B
BW
MB
MBIDA-MBANE
BANE
BAMVELE
BOULOU
ZAMAN
YEBEKOLO
NTOUMOU
MEKAE
BADJOUE
BAKWELE
BIKELE
DZIMOU-JEM

uté (Vutéré) , **B-K** : Baya-Kaka , **E-K** : Essel-Konabembé , **BA** : Bakota
-P : Benga-Pongwé , **BI** : Balengi ; **M** : Mabéa ; **BT** : Batenga ; **N** : Ngoumba

[End map-D]